

HEINRICH REINERS

DIE KLASSISCHE ISLAMISCHE STAATSIDE,
IHRE MODERNE INTERPRETATION UND IHRE VERWIRKLICHUNG
IN DEN VERFASSUNGSORDNUNGEN MUSLIMISCHER STAATEN

1968

4898/1000

**DIE KLASSISCHE ISLAMISCHE STAATSIDEE,
IHRE MODERNE INTERPRETATION UND IHRE VERWIRKLICHUNG
IN DEN VERFASSUNGSORDNUNGEN MUSLIMISCHER STAATEN**

**Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Rechte**

**durch die Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster**

**vorgelegt von
Heinrich Reiners
aus Erkelenz
1968**

Erster Berichterstatter: Prof.Dr. S c u p i n

Zweiter Berichterstatter: Prof.Dr. R o n n e b e r g e r
aus Erlangen - Nürnberg

Dekan: Prof.Dr. N ö r r

Tag der mündlichen Prüfung: 3. Februar 1968



G L I E D E R U N G

Seite

<u>Einleitung</u>	1
<u>A. Das islamische Staatswesen von der Zeit des Propheten Mohammed bis zur Abschaffung des Kalifats</u>	5
I. Der medinensische Stadtstaat unter Mohammed	5
II. Der Staat der vier orthodoxen Kalifen	7
1. Abu Bakr (632 - 634 n.Chr.)	11
2. Omar (634 - 644 n.Chr.)	13
3. Osman (644 - 656 n.Chr.)	17
4. Ali (656 - 661 n.Chr.)	18
III. Die Weiterentwicklung des islamischen Staatswesens	19
1. Die Omaiaden (661 - 750 n.Chr.)	19
2. Die Abbasiden (750 - 1258 n.Chr.)	22
3. Das Scheinkalifat unter den Mamluken (1258 - 1517 n.Chr.)	25
4. Das Osmanische Reich (1517 - 1922 n.Chr.)	27
IV. Die Abschaffung des Kalifats im Jahre 1924	28
<u>B. Die klassische islamische Staatstheorie</u>	30
I. Die Quellen des islamischen Staatsrechts	30
1. Der Koran	30
2. Die Sunna	31
3. Der Konsensus (Ijmāʿ)	32
4. Der Analogieschluß (Qiyās)	35
II. Die islamischen Staatstheoretiker	37
III. Die Grundlagen der klassischen islamischen Staatsidee	42
1. Der Begriff des islamischen Staates	42
2. Das Territorium des islamischen Staates	43
3. Das Verhältnis von Religion und Staat im Islam	44
4. Die Souveränität im islamischen Staat	48

	Seite
5. Das Kalifat als die zentrale Institution des islamischen Staates	51
a) Der Kalif als das sichtbare Oberhaupt des islamischen Staates	51
b) Die Designation des Kalifen und die Nachfolgefrage	53
c) Die Funktionen des Kalifen und die Prinzipien von Wilāya und Shūra	59
6. Die Bürger des islamischen Staates	70
a) Das Verhältnis zwischen Kalif und Umma	71
b) Die nichtmuslimischen Untertanen des Kalifen	76
IV. Ideal und Wirklichkeit im klassischen islamischen Staat	79
<u>C. Die moderne Interpretation der islamischen Staatsidee und ihre Verwirklichung in den Verfassungsordnungen muslimischer Staaten</u>	82
I. Der Beginn der Reformbewegungen Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts	82
II. Die Versuche, eine moderne Staatsauffassung mit der klassischen islamischen Theorie in Einklang zu bringen	96
III. Die Rezeption politischer Begriffe und Institutionen der westlichen Staatsrechtslehre durch die islamische politische Theorie und Verfassungspraxis	105
1. Nationalstaat und Nationalismus	107
2. Demokratie	115
3. Staatsform: Monarchie oder Republik ?	123
4. Exekutive und Legislative	129
a) Staatsoberhaupt und Kabinett	131
b) Staatsoberhaupt und Parlament	138
5. Staatsreligion	155
6. Politische Parteien; Wahlen	164
7. Grundrechte	172
a) Gleichheitsrechte	173
b) Freiheitsrechte	177
c) Privateigentum und Sozialordnung	179
<u>Schlußbetrachtungen</u>	188
Literaturverzeichnis	V
Arabisch-deutsches Glossarium	XXIII
Abkürzungsverzeichnis	XXXIII
Lebenslauf	XXXIV

Die klassische islamische Staatsidee, ihre mo-
derne Interpretation und ihre Verwirklichung in
den Verfassungsordnungen muslimischer Staaten

Einleitung

Der Orient hat eine vom Abendland völlig verschiedene geistesgeschichtliche Entwicklung durchlaufen. Aus der Ver-
kennung dieser Tatsache erklären sich zum großen Teil die
Mißverständnisse, die einerseits dem Europäer bei der Wür-
digung orientalischer, andererseits dem Orientalen bei der
Beurteilung westlicher Denkweise unterlaufen. Der Orient
hat nicht die Säkularisierung des Denkens durchgemacht, die
Renaissance und Humanismus in Europa vollzogen haben. Für
den Orientalen steht seit alters her die Religion im Mit-
telpunkt des geistigen, sittlichen und sozialen Lebens. Der
Islam z.B. umfaßt Lebensgebiete, die für den Europäer außer-
halb des religiösen Bereiches liegen. So hat sich auch eine
dem Islam eigentümliche Staatsauffassung gebildet. Diese
Tatsache ist nicht nur bedeutsam für das wissenschaftliche
Verständnis der Geschichte, der Politik und des Rechts der
islamischen Völker, sondern sie hat auch praktische Bedeu-
tung für westliche Staaten, die mit der Islamwelt in Berüh-
rung kommen.

Seit dem Zweiten Weltkrieg ist die Frage, ob ein auf
den islamischen Prinzipien gegründetes Staatswesen allen
Erfordernissen eines modernen Staates gerecht werden könne,
wieder oft und leidenschaftlich unter den Moslems¹⁾ disku-

1) Die Anhänger des Propheten Mohammed nennen sich Moslems
oder Muslime und lehnen die Bezeichnung Mohammedaner,
die ihnen von abendländischen Autoren nicht selten auf-

tiert worden. Besonders in Pakistan, aber auch in den arabischen Staaten und im malaisisch-indonesischen Raum, gibt es sehr überzeugte Befürworter derartiger Vorstellungen. In der Bevölkerung der islamischen Länder ist das Bewußtsein der glorreichen Vergangenheit und der eminenten Rolle, die der Islam und die auf dieser Religion gegründeten Reiche gespielt haben, sehr viel tiefer verwurzelt als gemeinhin angenommen wird. Es kann daher nicht verwundern, wenn die Moslems bei nüchterner Beurteilung ihrer gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Situation die Zeiten zurücksehnen, in denen weder ihre Territorien als Schachbrett noch ihre Führer als Figuren bei den Zügen der Großmächte zu fungieren hatten, sondern sie selbst einen weltpolitisch bestimmenden Einfluß ausübten.

Innerhalb weniger Jahrzehnte war es dem Islam im 7. Jahrhundert gelungen, ein Reich aufzubauen, das in seiner Ausdehnung selbst das Imperium Romanum übertraf. Die Gründe für diese beispiellose Machtentfaltung glaubt man heute zum einen in der damals noch nicht durch Schismen und Sekten geschwächten Lehre des Islam, zum anderen in der auf den Prinzipien dieser Religion basierenden Staatsform zu erkennen. Trotz eines hin und wieder aufflackernden Panislamismus wird es jeder realistische Moslempolitiker für einen Wunschtraum halten, noch einmal eine politische Einigung aller Anhänger des Propheten Mohammed von Malaya und den Sunda-Inseln über China, die Sowjetunion, Pakistan, den Mittleren und Nahen Osten bis zum Maghreb und dem islamisierten Schwarzafrika zustande zu bringen. Die Möglichkeit der Rückkehr zu den fundamentalen Prinzipien der islamischen Staatstheorie bei der verfassungsrechtlichen Gestaltung moderner Staaten mit überwiegend muslimischer Bevölke-

gedrängt wird, ab. Sie weisen darauf hin, daß die Christen Christus anbeten und sich daher nach ihm nennen. Moslems dagegen beten Mohammed nicht an; er ist für sie nur Bote (Rasūl), Prophet (Nabīy) des allein angebeteten Gottes Allah. Vgl. Philip K. HITT, Islam and the West, Princeton/N.J. (u.a.) 1962, S. 8f.

rung ist dagegen nie als bloße Utopie fanatischer Religions- und Gesetzeslehrer abgetan worden. Vielmehr lassen sich in den geschriebenen und ungeschriebenen Verfassungen der meisten islamischen Länder zumindest Rudimente dieser Staatsidee aufspüren. Darauf wird im Rahmen dieser Untersuchung eingegangen werden.

Es ist jedoch notwendig und sinnvoll, zunächst den Staat des Propheten Mohammed und seiner Nachfolger, wie er sich im Laufe der Geschichte etabliert und weiterentwickelt hat, zu beschreiben; denn auf das frühe "Ideal" griffen und greifen die islamischen Staatstheoretiker immer wieder zurück. Bei dieser Beschreibung handelt es sich im wesentlichen um eine Darstellung der Entwicklung des Kalifats, das als die zentrale Institution der islamischen Staatslehre auch für die heutigen Staatsdenker von fundamentaler Bedeutung ist.

Im Hauptteil der Abhandlung werden sodann die Quellen des islamischen Staatsrechts, seine bedeutendsten Theoretiker der klassischen und nachklassischen Epoche sowie die Grundzüge der klassischen islamischen Staatsidee²⁾ dargestellt, bevor ihre Weiterentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert sowie die Versuche, die moderne westliche Staatsauffassung mit der klassischen islamischen Theorie in Einklang zu bringen, beschrieben werden.

In den Schlußbetrachtungen schließlich soll auf die jüngsten religiös-staatsrechtlichen Entwicklungen im islamischen Raum und ihre Zukunftsperspektiven eingegangen werden.

An dieser Stelle ist bereits darauf hinzuweisen, daß der Koran selbst keine präzisen Vorschriften bezüglich der politischen Organisation und der Regierung der Gläubigen

2) Im Rahmen dieser Abhandlung wird nur die sunnitische Staatstheorie behandelt. Zu der sunnitischen Richtung des Islam bekennen sich mehr als 90 % aller Moslems. Daneben spielen die Schiiten, die wiederum in mehrere Sekten zersplittert sind, nur in einigen Ländern eine dominierende Rolle, z.B. die Imamiten im Iran und die Zaiditen im royalistischen Jemen.

enthält. Die bedeutendsten staatsrechtlichen Konzeptionen entstanden erst im Verlauf der beiden ersten Jahrhunderte nach dem Auftreten des Propheten, und es muß festgestellt werden, daß der Islam niemals eine einheitliche, definitive und unbestrittene Staatstheorie formuliert hat³⁾. Vielmehr haben stets ein pragmatischer Empirismus und die Berücksichtigung des Allgemeinwohls aller Moslems im Vordergrund gestanden und die Entwicklung bestimmt. Wenn daher in den Ausführungen in Anlehnung an die übliche Terminologie von der klassischen islamischen Staatstheorie gesprochen wird, so ist zu bedenken, daß es sich hierbei eher um ein Konglomerat von staatsrechtlichen Prinzipien handelt, die den politischen Denkern des Islam als Konstruktionselemente ihrer Staatskonzeptionen dienten und dienen, jedoch keineswegs alle Anspruch auf generelle Anerkennung und Zustimmung erheben können.

3) Vgl. Alfred MORABIA, Des rapports entre religion et Etat selon un théologien égyptien d'al-Azhar, in: Orient (Paris), 9.Jg. Nr.32/33 (4.Trimester 1964/1.Trimester 1965), S.261; gemeint ist der Theologe und Rechtsgelehrte Muhammad AL-BAHI mit seinem Werk "Al-Fikr al-islāmī 'l-ḥadīth wa Silatuhu bi 'l-Isti'mār al-gharbī (Die moderne islamische Idee und ihre Beziehungen zum westlichen Imperialismus)", 2.Aufl., Kairo 1960.

A. Das islamische Staatswesen von der Zeit des Propheten Mohammed bis zur Abschaffung des Kalifats

I. Der medinensische Stadtstaat unter Mohammed

Das Jahr 622 n.Chr. gilt als Beginn der islamischen Zeitrechnung: In diesem Jahr fand die Hijra des Propheten Mohammed, i.e. sein fluchtartiger Auszug aus Mekka und seine Übersiedelung nach Medina, statt. In seiner Vaterstadt Mekka war Mohammed der verkannte und geschmähte Gründer einer neuen Religion gewesen; in Medina wurde er zum Staatsmann.

Mit den mekkanischen Emigrantengenossen (Muhājirūn) und den medinensischen Anhängern (Anṣār) legte Mohammed den Grundstein für seine religiös-politische Gemeinde, die Umma. Zugleich war es der erste Versuch auf arabischem Boden, eine soziale Organisation nicht auf Bluts- oder Sippenbanden, sondern auf einer Idee zu gründen. Für diese umwälzende Neuerung bedurfte es in einer Gesellschaft, in der bis dahin der Wille des Starken und Verschlagenen dominiert hatte, eines universalen Gesetzes, das seine Legitimation von einer Autorität ableitete, die über der eines Stammesführers oder überhaupt eines irdischen Wesens rangierte⁴⁾. Auf dieser Idee basierte Mohammeds religiös-politische Gemeinde, in der Allah die Personifikation der Staatssouveränität, sein Prophet auf Lebenszeit legitimer Statthalter und oberster Herrscher auf Erden war⁵⁾. Als solcher vereinigte er alle Attribute der Autorität in seiner Person: Er hatte zwar Allahs Gesetze, wie sie den Gläubigen durch seinen Mund verkündet wurden, sich selbst und allen anderen gegenüber durchzusetzen. Daneben behielt er sich jedoch für darüber hinaus erforderliche öffentlich-rechtliche Vorschriften die absolute legislative Gewalt vor. Er war ferner oberster Justizherr und hatte die uneingeschränkte exekutive und militärische

4) Vgl. Sir Thomas ARNOLD, The Caliphate, Oxford 1924, S.17.

5) Vgl. Philip K. Hitti, History of the Arabs, 8.Aufl., London - New York 1964, S.120.

Gewalt inne⁶⁾. Ihm huldigten die unterworfenen Stämme; mit ihm persönlich wurden die Allianzen geschlossen. Er entschied über die Vertreibung von ganzen Bevölkerungsgruppen oder deren Exekution, setzte die Steuern und die Art ihrer Erhebung fest, verfügte frei über die Aufteilung der Beute. Ein weiterer absoluter und persönlicher Charakterzug der Autorität Mohammeds war die Tatsache, daß er keinen Rat, keine Versammlung institutionalisierte. Er soll zwar seine Umgebung oft um Rat gefragt haben⁷⁾, doch handelte es sich bei derartigen Auskünften stets nur um Empfehlungen, die zufällig und für ihn in keiner Weise bindend waren.

Das gesamte öffentliche Leben spielte sich im Bannkreis der Moschee ab. Hier wurden alle wichtigen nationalen Fragen entschieden, die öffentlichen Gebete verrichtet, Recht gesprochen und vollstreckt. Eine an die Moschee angebaute Halle, die Şuffa, diente als Unterrichtsraum, der Moscheehof als militärischer Drillplatz.

Obwohl in der jungen Gemeinde die Einsetzung eines Priesterstandes und die Schaffung einer Hierarchie vermieden wurden, sah sich der Prophet schon bald genötigt, einen Teil seiner Autorität auf persönliche Beauftragte zu delegieren. Die Kriterien für die Qualifikation dieser Beauftragten waren ihre Frömmigkeit, die Kenntnis des religiösen Rechts (Sharī'a) und die Dienste, die sie dem Islam bisher erwiesen hatten. Mohammed ernannte militärische Kommandanten, Steuereinzieher, Aufsichtspersonal für die Kriegsbeute, wohl auch bereits Sekretäre zur Ausfertigung von Urkunden, zur Aufzeichnung des Besitzstandes, von Einkommensschätzungen und Steuereinnahmen sowie zur Erledigung der Korrespondenz⁸⁾. Nachdem sich der medinensische Stadtstaat in wenigen Jahren zu einem Staatswesen ausgedehnt hatte, das einen großen Teil der arabischen Halbinsel umfaßte, richtete der Prophet eine

6) Vgl. Amir Hassan SIDDIQI, Islamic State - A Historical Survey, Karatschi 1961, S.4.

7) Vgl. Emile TYAN, Institutions du droit public musulman, Band I: Le califat, Paris 1954, S.139.

8) Vgl. SIDDIQI, S.20.

Provinzialverwaltung ein. An der Spitze jeder Provinz stand fortan ein Wali (Walfy), der die öffentliche Sicherheit und Ordnung aufrechtzuerhalten und richterliche Funktionen auszuüben hatte. Er leitete ferner in seiner Eigenschaft als Imam die gemeinsamen öffentlichen Gebete der Gläubigen.

Zu Lebzeiten des Propheten war das islamische Staatswesen sicherlich eine Theokratie⁹⁾; Allah als höchster Souverän des Staates benutzte Mohammed als Transmissionsagent seiner Befehle. Der Prophet formulierte also nicht seine eigenen Anordnungen, sondern war nur der Übermittler der Botschaften seines Gottes, die er von ihm selbst empfangen hatte. In diesem Amt vereinigte er zwei Funktionen: die des Propheten, in der er Allahs Wort den Gläubigen zu übermitteln hatte, und die des weltlichen Statthalters Allahs auf Erden.

II. Der Staat der vier orthodoxen Kalifen

Die staats- und verfassungsrechtliche Situation des medinensischen Prophetenstaates war einmalig und unwiederholbar, gilt doch Mohammed nach dem Koran als das "Siegel der Propheten (Khatam an-Nubūwa)", d.i. der letzte Prophet¹⁰⁾. Eine Nachfolge im Prophetenamt war daher von vornherein ausgeschlossen: Mohammeds Qualifikation als Gesandter Allahs war rein auf seine Person beschränkt und konnte nicht auf seine Nachfolger übergehen. Aber Mohammed war auch in seiner Eigenschaft als irdischer Statthalter, d.h. als Führer der islamischen Gemeinde, direkt von Allah eingesetzt, und in dieser Position konnten ihm die Kalifen nachfolgen¹¹⁾. Das Wort "Kalif", arabisch: Khalifa, bedeutet Nachfolger oder

9) Vgl. TYAN, S.141.

10) Koran, Sure 33 Vers 40 (Für die koranischen Belegstellen wurde die Übersetzung von Max HENNING mit Einleitung und Anmerkungen von Annemarie SCHIMMEL, Stuttgart (Reclam) 1960, benutzt.); vgl. dazu auch Erwin I.J. ROSENTHAL, Islam in the Modern National State, Cambridge 1965, S.232.

11) Vgl. HITTI, History of the Arabs, S.139; SIDDIQI, S.24; TYAN, S.200.

Stellvertreter und bezieht sich nur auf diese Funktion Mohammeds. Dabei ist jedoch zu beachten, daß das Kalifat (arabisch: Khilāfa) neben seinen weltlichen auch religiöse Funktionen umfaßte: So war der Kalif sowohl Staatsoberhaupt und Regierungschef als auch geistlicher Leiter der gemeinsamen öffentlichen Gebete.

Das Staatswesen der vier ersten Nachfolger des Propheten, der sog. orthodoxen oder rechtgeleiteten Kalifen (al-Khulafā' ar-rāshidūn)¹²⁾, ist in späteren Jahrhunderten von den Traditionalisten ebenso wie von den Reformisten immer wieder als islamischer Idealstaat gepriesen worden, in dem die Grundsätze des ursprünglichen islamischen Staatsbegriffs am reinsten verwirklicht worden seien¹³⁾. Es hat sogar extreme Ansichten unter den Moslems gegeben, die die Existenz einer gesetzmäßigen islamischen Regierung nach der Zeit der orthodoxen Kalifen rundweg leugneten¹⁴⁾. Diese Periode dauerte von der Erhebung Abu Bakr's zum ersten Kalifen im Jahre 632 bis zur Ermordung des vierten Kalifen, Mohammeds Vetter und Schwiegersohn Ali, im Jahre 661, also etwa dreißig Jahre.

In der Lehre des Islam wurden die vier ersten Kalifen zwar nie als unfehlbar angesehen, sie genossen jedoch eine beträchtliche Verehrung und Glaubwürdigkeit. Es wurde unterstellt, daß ihre Frömmigkeit und Hingabe Mohammed gegenüber sie stets davor bewahrt habe, den Vorschriften des Propheten zuwiderzuhandeln, und daß, wenn einer von ihnen sie aus Unkenntnis verletzt hätte, die anderen Prophetengenossen ihn korrigiert haben würden. Die Folge war, daß die Praxis der vier rechtgeleiteten Kalifen - wie die des Propheten selbst -

12) Der Ausdruck "rāshidūn" ist schwer übersetzbar: Er bedeutet sinngemäß "gerechte und rechtschaffene Menschen", i.e. Menschen, die sich auf dem rechten Weg (zu Allah) befinden und das Gute (zu verwirklichen) suchen; vgl. TYAN, S.214.

13) Vgl. J. HANS, Dynamik und Dogma im Islam, 2.Aufl., Leiden 1960, S. 19.

14) Vgl. Gustav E. von GRUNEBaum, Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, Kapitel VII: Government in Islam, 2.Aufl. London 1961, S.136.

bald Gesetzesautorität erlangte, was bei späteren muslimischen Herrschern in der Regel nicht mehr der Fall war¹⁵⁾.

In der Anfangszeit des islamischen Staates unter dem Propheten und seinen vier unmittelbaren Nachfolgern nahmen Regierungsform und -funktionen bereits eine Anzahl ihnen eigentümlicher Charakteristika an, die die gesamte weitere Entwicklung der Verfassungssituation zu bestimmen vermochten. Diese Züge entwickelten sich in einer rein arabisch-muslimischen Umgebung. Später blieb es dann nicht aus, daß unter äußeren Beeinflussungen persische und byzantinische Eigentümlichkeiten hinzutraten, was allerdings das Wesentliche, bereits Verwurzelte nicht mehr zu modifizieren vermochte. Drei Elemente sind es vor allem, die in der Frühzeit des islamischen Staates bereits ihre Ausprägung fanden: die monarchische Form, die persönliche Autorität des Herrschers und der theokratische Charakter der Staatssouveränität¹⁶⁾.

Die monarchische Form - hier im Sinne einer Alleinherrschaft - ergab sich sowohl aus der Einzigkeit des Titelträgers¹⁷⁾ als auch aus der Tatsache, daß der Kalif sein Amt auf Lebenszeit bekleidete und nach seiner Wahl - zumindest in der Theorie - die einzige Autorität im Staate war. Die irdische Souveränität teilte er mit keiner anderen Person oder Organisation: Gouverneure, Militärs oder im Lauf der

15) Vgl. Muhammad HAMIDULLAH, Muslim Conduct of State, überarbeitete Aufl., Lahore 1945, S.20 f.; Ausnahmen kamen vor, wenn es sich als zweckmäßig erwies, insbesondere wenn das Verhalten der Kalifen von den zeitgenössischen oder späteren Rechtsgelehrten nicht beanstandet worden war.

16) Vgl. TYAN, S.192 ff.

17) Es gab nur eine islamische Gemeinde, die Umma, und daher auch nur einen Führer dieser Gemeinde. Vor der Wahl Abu Bakr's sollen jedoch Bestrebungen im Gange gewesen sein, ein Duumvirat einzurichten mit je einem Vertreter der Muhājirūn und der Anṣār an der Staatsspitze. Hauptsächlich wegen der entschiedenen Zurückweisung dieser Idee durch den späteren zweiten Kalifen Omar konnten diese Tendenzen unterdrückt werden; vgl. TYAN, S.194, der sich auf die muslimischen Geschichtsschreiber Aṭ-ṬABARĪ und IBN SAʿD beruft.

Zeit beim Kalifat eingerichtete Institutionen handelten unter und auf Grund seiner direkten Autorität. Sie waren in keiner Weise autonom. Wohl haben auch die ersten Kalifen ihre Umgebung oft freiwillig um Rat gefragt, was jedoch keine Beschränkung ihrer Autorität bedeutete.

Die Autorität des Kalifen beruhte nicht auf der Herrschaft oder dem Besitz eines bestimmten Territoriums, sondern auf rein persönlichen Elementen wie Glaube, gemeinsame Interessen, vor allem aber auf dem Verbundensein mit dem einzigen und einzigartigen Gründer: Der Kalif war ein charismatischer Herrscher. Er führte auch keinen der damals bereits üblichen weltlichen, auf eine abstrakte Staatsautorität hinweisenden Titel: Er war Kalif, also Stellvertreter des Propheten, was bereits ein exklusives persönliches Element enthält; sodann war er der Imam par excellence, i.e. der oberste Führer der Umma bei religiösen Ritualen; schließlich führte er den offiziellen Titel "Beherrscher der Gläubigen (Amīr al-Mu'minīn)", der den Akzent in erster Linie auf den politisch-militärischen, erst in zweiter Linie auf den religiösen Charakter des Kalifats setzte¹⁸⁾.

Unabhängig vom Modus der Designation, die in der klassischen islamischen Staatstheorie als eine rein deklaratorische Funktion aufgefaßt wurde, leitete der Kalif seine Macht

18) Der Titel Amīr ("Emir") hat im Grunde keinen speziellen oder exklusiven Charakter. Die Wurzel ist amara = befehlen, und der Ausdruck Amir bezeichnet jede Person, die Befehlsgewalt besitzt, insbesondere militärische Befehlsgewalt. So war z.B. jeder Heerführer ein Amir. Da der militärische Führer im islamischen Staatsbereich nur Gläubige (Mu'minūn, Genitiv und Akkusativ: Mu'minīn) befehligte, nannte man ihn auch Amīr al-Mu'minīn. A fortiori wurde dieser Titel bald - wahrscheinlich seit dem zweiten Kalifen Omar - auf den obersten Führer der Umma übertragen, und nachdem das einmal geschehen war, wurde er bald zu einem offiziellen Attribut, das hinfort dem Kalifen vorbehalten war. Vgl. dazu TYAN, S.198. Für den König von Marokko ist dieser Titel heute noch in Art.19 der Verfassung des Landes vom 7.12.1962 verankert; vgl. Henri de la BASTIDE, L'Islam dans le Maghreb contemporain, in: Orient (Paris), 8.Jg. Nr.30 (2.Trimester 1964), S.34.

unmittelbar von Allah und nicht von der Umma ab¹⁹⁾. Das entsprach durchaus den Gepflogenheiten der Zeit und wurde auch in der politischen Nachbarschaft des jungen islamischen Staatswesens nicht anders gehandhabt: Der Basileus in Byzanz und der Schahinschah des sassanidischen Reiches führten ihre Souveränität ebenfalls unmittelbar auf Gott zurück, selbst wenn sie ihre Würde wahlähnlichen Vorgängen verdankten.

Das wichtigste Problem jedoch, vor das sich die Umma nach dem Tode ihres Gründers gestellt sah, war die Frage der Fortsetzung der Regierung, der Konstituierung der neuen Autorität, von der das Schicksal des jungen Staatswesens abhing.

1. Abu Bakr (632 - 634 n.Chr.)

Weder im Koran noch durch Andeutungen des Propheten noch durch die Umstände seines Todes ließ sich auf eine Indikation für die Nachfolge Mohammeds schließen. Da der Prophet keine männlichen Nachkommen hatte, fiel eine erbliche Regelung - etwa nach dem im Orient üblichen Senioritätsprinzip oder nach dem Recht der Primogenitur - von vornherein aus. Sowohl die potentielle Person des Nachfolgers als auch der Modus seiner Designation waren also völlig ungeklärt. Es ergab sich daher nahezu zwangsläufig, daß sich mehrere Parteien unter Mohammeds Gefährten, den Aṣḥāb, bildeten, die Ansprüche auf die Führung des Staatswesens anmeldeten: Auf der einen Seite standen die Muhājirūn, die ihr Recht zur Bestimmung eines Nachfolgers aus ihren Reihen daraus ableiteten, daß sie zum gleichen Stamme wie Mohammed, nämlich zu den Quraisch, gehörten und als erste seine Botschaft in Mekka angenommen hätten. Ihnen standen die Anṣār gegenüber, die das gleiche Recht für sich in Anspruch nahmen, weil sie dem Propheten in Medina Asyl angeboten hätten, ohne das der Islam keine Wurzeln hätte schlagen können. Schließlich gab es auch

19) Erst in neuerer Zeit wurde von den Verfechtern des modernen islamischen Staates die These aufgestellt und propagiert, bereits in der Frühzeit des Islam habe man mit der Wahl des Kalifen durch die politische Gemeinde eindeutig demokratische Formen praktiziert. Vgl. dazu unter C.

noch die Gruppe der sog. Legitimisten, die behaupteten, es könne nicht der Wille Allahs und Mohammeds sein, die Bestimmung eines Nachfolgers den Zufällen und Rivalitäten einer Wahlversammlung zu überlassen; diese Würde stünde vielmehr einer dafür besonders prädestinierten Persönlichkeit zu, nämlich dem Gemahl der einzigen Prophetentochter Fatima und Mohammeds Vetter: Ali²⁰⁾.

In dieser Auseinandersetzung blieben die Muhājirūn siegreich. Sie hatten sich für Abu Bakr als Nachfolgekandidaten ausgesprochen. Er war wohl der am meisten verehrte unter den Prophetengenossen, einmal weil er einer der ersten Mekkaner war, die sich zu Mohammed und seiner Lehre bekannt hatten, zum zweiten weil der Prophet ihn vor allen anderen dadurch ausgezeichnet hatte, daß er ihn bei der Leitung der öffentlichen Gebete in Medina und bei der ersten Pilgerfahrt nach Mekka im Jahre 631 vertreten durfte. Darüber hinaus war er der Schwiegervater Mohammeds; denn dieser hatte seine Tochter Aischa zu seiner Lieblingsfrau erkoren.

In der entscheidenden Versammlung soll sich der energische Omar, der selbst von vielen als geeignetster Nachfolger angesehen wurde, unerwartet eindeutig für Abu Bakr ausgesprochen haben: In einer tumultuösen Krise habe er Abu Bakr's Hand erhoben, ihn zum Stellvertreter des Gesandten Allahs proklamiert und von den versammelten Aṣḥāb den Treueid, die Bai'ā, auf den ersten Kalifen verlangt. Damit war das Kalifat wie viele Vorgänge und Institutionen im Islam aus einer Improvisation geboren. Zugleich wurde bei der Wahl Abu Bakr's ein Modus sanktioniert, wie er bei der Wahl des Sayyid oder Stammeshäuptlings in der vorislamischen Zeit angewandt wor-

20) Die Legitimisten nannten sich später Schiiten, weil sie Anhänger der Shi'ā Alis, der Partei Alis, waren. Die Schiiten betrachteten die drei ersten Kalifen als Usurpatoren des Kalifats und anerkennen nur Ali und seine Nachkommen als rechtmäßige Nachfolger des Propheten. Sie haben heute ihren Mittelpunkt in Iran, wo ihre Religion schon seit dem 16. Jahrhundert Staatsreligion ist. Schiitische Sekten sind die Zaiditen im Jemen und die Ismailiten unter dem jeweiligen Aga Khan.

den war²¹⁾.

Der doppelte Grundsatz: die Herkunft der Kalifen aus dem Stamme der Quraisch und ihre zum mindesten formelle Wahl blieb mit dem Kalifat zeit seiner Geschichte im sunnitischen Islam verbunden, "... und noch viele Jahrhunderte später, als das Kalifat in Wirklichkeit bereits erloschen war und die osmanischen Sultane dieses neu zu beleben und sich mit seiner Würde zu umgeben versuchten, verminderte der Grundsatz, daß diese Würde nur aus dem arabischen Stamm des Propheten hergeleitet werden könne, immer deren Ansprüche nach gutem muselmanischen Recht." 22)

Abu Bakr war ein ausgewogener, redlicher und milder Mann, aber unbeugsam in seiner Wachsamkeit über das ihm anvertraute wertvolle Erbe. In seiner nur etwa zweijährigen Regierungszeit hatte er sich mit einer gefährlichen Aufstandsbewegung der arabischen Stämme, der sog. Ridda, auseinanderzusetzen, die nach dem Tode des Propheten losbrach. Neben dieser Verteidigung der Einheit des Islam scheint ihm keine Zeit zu einem weiteren Ausbau der innerstaatlichen Ordnung geblieben zu sein.

2. Omar (634 - 644 n.Chr.)

Bevor Abu Bakr verschied, soll er nach eingehenden Beratungen mit den führenden Persönlichkeiten seiner Umgebung

21) Der Sayyid war der einzige im vorislamischen Arabien bekannte Herrschertyp. Als Oberhaupt eines Stammes, gelegentlich auch als Führer einer Gruppe alliierter Stämme, verdankte er sein Amt dem persönlichen Ansehen, das zwar zum Teil auf seine edle Abkunft zurückging, doch vor allem auf seinen Führungsqualitäten, seiner Freigebigkeit und seinem Geschick bei der Behandlung seiner Stammesgenossen beruhte. Es standen ihm keine Machtmittel zur Verfügung, um die Durchsetzung seines Willens zu erzwingen. Der Zutritt zu ihm stand allen Stammesgenossen jederzeit offen; kein Zeremoniell beschützte ihn und seine Stellung. Vgl. dazu Gustav E. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich - Stuttgart 1963, S.198.

22) zitiert aus Francesco GABRIELI, Geschichte der Araber, Stuttgart 1963, S.44.

Omar testamentarisch zu seinem Nachfolger bestimmt haben. Ohne Staatskrise war es diesem möglich, die Huldigung in Form der Bai'at sowohl durch alle Prophetengenossen als auch in der Öffentlichkeit entgegenzunehmen²³⁾. Dennoch deutet die testamentarische Bestimmung des ersten Kalifennachfolgers auf die konstitutionelle Unsicherheit hin, die die erste Zeit des Kalifats charakterisiert.

Der Kalif Omar übernahm mit fester Hand die Leitung des entstehenden arabischen Großreiches in dem entscheidenden Jahrzehnt seiner Bildung. HITTI bezeichnet ihn - nach Mohammed - als den Gründer einer zweiten islamischen Theokratie²⁴⁾ - für viele der heutigen Muslime eine Art arabisch-islamischer Utopia. Er ist der Schöpfer der großartigen und einfachen Verwaltungsorganisation in dem jungen Staatswesen zur Zeit seiner größten Eroberungen. Zwar dürfte hier der Fall vorliegen, daß man Ereignisse und Einrichtungen, die sich sehr viel langsamer und allmählich entwickelt haben, einer überragenden Persönlichkeit zuschreibt, also eine Projektion in die Vergangenheit; aber selbst wenn man diese Kritik bis zu einem gewissen Grade akzeptiert, so bleibt doch der kraftvollen Persönlichkeit des zweiten Kalifen das Verdienst, die Erinnerung und die Gefühle der späteren muslimischen Generationen auf sich vereinigt zu haben als dem bedeutendsten der vier orthodoxen Kalifen, die für kommende Geschlechter das goldene Zeitalter des Islam bilden.

Omars Staatsidee hatte eine Dreischichtung des Staatsvolkes zur Basis: Die Araber - und das waren zu jener Zeit nur die Bewohner der arabischen Halbinsel, des Kernlandes des Islam - nahmen als privilegierte Kriegeraristokratie die soziale Spitzenstellung ein; die mittlere Ebene bildeten die unterworfenen, aber zum Islam konvertierten Völkerschaften (Mawālī); darunter rangierten die zwar tolerierten, aber mit

23) Vgl. Abul A'la MAUDUDI, Islamic Law and Constitution, 2. Aufl., Karatschi - Lahore - Dacca 1960, S.250; ferner Muhammad ASAD, The Principles of State and Government in Islam, Los Angeles o.J. (1961 ?), S.20 f.

24) History of the Arabs, S.169.

einem minderen Status ausgestatteten Anhänger der christlichen, jüdischen, zoroastrischen und mandäischen Religionen (Dhimmi).

Nach Omars Staatsordnung durften auf der arabischen Halbinsel nur arabische Moslems ansässig sein. Um dies zu erreichen, scheute er sich nicht, Verträge seiner Vorgänger zu brechen und Ungläubige aus diesem Gebiet zu vertreiben. Die Araber, die allein die vollen Bürgerrechte in diesem Staate besitzen sollten, wollte er in der Art eines religiös-militärischen Commonwealth zusammenfassen. Sie durften zur Reinhaltung der Kriegeraristokratie von artfremden Elementen keine Ehen mit Nichtarabern eingehen und Landeigentum nur auf der arabischen Halbinsel erwerben. Wenn sich die Krieger bei ihren zahlreichen Eroberungszügen außerhalb des Kernlandes, also in partibus infidelium, befanden, lebten sie in eigens dafür angelegten Militärkolonien, aus denen im Laufe der Zeit bedeutende Städte wie Basra, Schiras, Kairo und Kairuan wurden. In diesen Camp-Städten wurden die Araber vom Staat mit allem Lebensnotwendigen versorgt²⁵⁾. Während die nach ihrer Unterwerfung zum Islam konvertierten nichtarabischen Völkerstämme sowohl steuermäßig als auch wehrdienstmäßig den Arabern in vieler Hinsicht gleichgestellt wurden, blieben die Nichtmuslime außerhalb dieser Ordnung. Ihnen war die Teilnahme am Wehrdienst nicht gestattet; sie zahlten hohe Tribute für die Gewähr ihrer freien Religionsausübung und lebten unter ihrer eigenen religiösen Jurisdiktion.

Auf Omar führt man auch die Einsetzung der ersten unabhängigen Richter (Quḍāt, sing. Qāḍi) und die Einführung der sog. Heeresstammrollen (Dawāwīn, sing. Dīwān) für die militärischen Pensionen zurück²⁶⁾. Die Aufstellung dieser Listen

25) Vgl. Duncan B. MACDONALD, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, Neudruck der New Yorker Auflage von 1903, Lahore 1960, S.15.

26) Bis dahin hatte der jeweilige Wali der Provinz neben seinen exekutiven und militärischen Funktionen auch die Jurisdiktionsgewalt ausgeübt; vgl. GABRIELI, S.55; HIRTI, History of the Arabs, S.173.

der Krieger war notwendig geworden, nachdem der Kalif bestimmt hatte, daß alle eroberten Güter, die eigentlich unter die einzelnen Mitkämpfer hätten verteilt werden müssen²⁷⁾, gegen Bezahlung einer Grundsteuer den alten Eigentümern belassen würden²⁸⁾ und daß der Staat, der diese Abgaben erhob, seinen Soldaten eine Pension - gleichsam als Rente von diesen Gütern - auszahlen wolle. Das war die große Neuerung in der Verwaltung bei den Arabern, die bis dahin wenig an bürokratische Regelungen gewöhnt waren. Ferner erforderte das Steuersystem²⁹⁾ eine Buchführungs- und Rechnungslegung, bei denen man weitgehend auf die in den eroberten Gebieten bereits vorhandenen byzantinischen und persischen Vorbilder zurückgriff. Neben den politisch-militärischen Gouverneuren, den Walis, die bei ihrem Amtsantritt in der Hauptmoschee der jeweiligen Provinz ihre Ernennungsurkunde zu verlesen hatten³⁰⁾, ernannte der Kalif jetzt für jede Provinz auch einen arabischen Beauftragten für die Finanzverwaltung, den 'Āmil. Alle Einkünfte flossen in die öffentliche Kasse oder den Staatsschatz (Bait al-Māl) von Medina, der von den ersten Kalifen patriarchalisch verwaltet wurde.

-
- 27) mit Ausnahme der staatlichen und von den Eigentümern in den eroberten Provinzen aufgegebenen Länder, die unmittelbares Eigentum des islamischen Staates wurden, und zwar zusätzlich zu dem im Koran vorgeschriebenen Fünftel der beweglichen Kriegsbeute; vgl. GABRIELI, S.54.
- 28) Diese Grundsteuer (Kharāj) war sowohl von den Ungläubigen als auch von den zum Islam konvertierten nichtarabischen Stämmen zu entrichten.
- 29) Die Nichtmuslime in den eroberten Gebieten zahlten neben der bereits erwähnten Grundsteuer (Kharāj) eine relativ hohe Kopfsteuer (Jizya) als Tribut für die Zusicherung der freien Ausübung ihrer Religion. Die arabischen Muslime hatten dagegen nur die im Koran vorgeschriebene Almosensteuer, den Zakāt, und eine Art Zehnt, 'Ushr genannt, auf das ihnen gehörende Land an den Staat zu entrichten. Die nichtarabischen Muslime schließlich nahmen bezüglich der Besteuerung eine Mittelposition ein: Sie hatten wie die Nichtmuslime den Kharāj und wie die Muslime den Zakāt abzuführen.
- 30) Vgl. SIDDIQI, S.78.

3. Osman (644 - 656 n.Chr.)

Auf den Kalifen Omar wurde im Jahre 644 von einem christlichen Sklaven ein Attentat verübt. Sterbend beauftragte er einen Rat (Shūra) aus den sechs geachtetsten Persönlichkeiten seiner Umgebung, die alle zu den engen Gefährten des Propheten zählten, mit der Wahl eines Nachfolgers aus ihrer Mitte. Dieses Gremium delegierte einen Teil seiner Aufgabe nach langen Verhandlungen auf den einzigen unter ihnen, der die Kalifenwürde nicht erstrebte, indem es ihm auftrug, die Meinung unter der Bevölkerung von Medina zu erkunden. Das Ergebnis dieser Befragung war, daß die Sympathien sich auf Osman und Ali konzentrierten mit einem leichten Übergewicht zugunsten Osmans. Darauf bestimmte das Wahlgremium diesen zum dritten Kalifen, und seine Anerkennung als rechtmäßiger Nachfolger Omars durch das Volk erfolgte spontan³¹⁾.

Osman entstammte dem omaijadischen Zweig des Stammes der Quraisch. Er soll ein aufrichtig frommer und persönlich rechtschaffener Mann gewesen sein, im übrigen aber ohne die Energie seines Vorgängers³²⁾. Er war zu schwach, um sich gegenüber dem Druck seiner Sippenmitglieder zu behaupten, und ließ es geschehen, daß im Laufe seiner Regierungszeit alle bedeutenden Staatsstellen einschließlich der Provinzialgouverneure mit Angehörigen aus der Familie der Omaijaden besetzt wurden.

Auch die militärraristokratische Verfassung Omars erwies sich unter seinem schwachen Nachfolger als zu künstlich. Osman versuchte zwar mit ebensoviel gutem Willen, dieses Werk fortzusetzen; aber auf ihn und seine Ratgeber gehen Maßnahmen der Wirtschafts- und Agrarpolitik zurück, die für das weitere Schicksal des islamischen Staates und seiner Gesellschaftsordnung von großer Tragweite werden sollten. Vor allem das ursprüngliche Verbot für Araber, außerhalb der arabischen Halbinsel Eigentum an Grund und Boden zu erwerben, wurde durch Landkonzessionen gelockert, die zum Ausgangspunkt

31) Vgl. MAUDUDI, S.250 f.

32) Vgl. GABRIELI, S.58.

für die Bildung des feudalen Grundbesitzes, des Großkapitals und des damit verbundenen Klassenhasses wurden.

Die zwölf Jahre des Kalifats von Osman sind jedoch trotz der schwachen Persönlichkeit des Kalifen und trotz des von ihm praktizierten Nepotismus Jahre der Weiterentwicklung und Fortsetzung der Expansion des Arabertums gewesen. Die Eroberungen verlangsamten sich zwar, aber sie nahmen feste Formen an und breiteten sich weiter aus.

4. Ali (656 - 661 n.Chr.)

Mehr als ein Jahrzehnt hatte sich die Opposition im Zau-me gehalten, bis die offene Revolte ausbrach: Osman wurde von seinen eigenen Glaubensgenossen ermordet, was den ersten Riß in der islamischen Gemeinschaft zur Folge hatte. Ali, der engste männliche Verwandte des Propheten, erreichte nun endlich die Kalifenwürde, indem er sich einer großen Menschenmenge in der Moschee von Medina stellte, die ihm - wenn auch nicht einstimmig - mit großer Mehrheit das Vertrauen aussprach³³⁾. Bedeutsam ist, daß Ali auch jetzt nicht wegen seiner nahen Verwandtschaft zum Propheten als Kalif proklamiert wurde, sondern weil er als der Würdigste unter den noch Lebenden Aṣḥāb galt³⁴⁾. Diese späte Anerkennung wurde ihm jedoch vergällt durch die Angehörigen des Omaijadengeschlechts, die entsprechend der alten stammesgesetzlichen Blutrache die strenge Bestrafung der für den Tod Osmans Verantwortlichen verlangten. "Rache für Osman" wurde bald zum Lösungswort der antialidischen Opposition, an deren Spitze sich der omaijadische Statthalter von Syrien Mu'āwiya stellte. Er verweigerte dem neuen Kalifen Anerkennung und Gehorsam und ließ sich bereits 658 in seiner Provinz selbst zum Kalifen ausrufen³⁵⁾.

Ali verlegte die Hauptstadt des Reiches von Medina nach Kufa im Irak. Die fünf Jahre seines Kalifats waren fast ganz

33) Vgl. ASAD, S.28; MAUDUDI, S.251.

34) Vgl. TYAN, S.189.

35) Vgl. GABRIELI, S.66.

durch politische und militärische Auseinandersetzungen mit seinem mächtigen Widersacher in Damaskus ausgefüllt, dem er nicht gewachsen war. Mit Alis Ermordung im Jahre 661 ging die Epoche zu Ende, die als die "republikanische Periode" des Kalifats bezeichnet worden ist³⁶⁾.

III. Die Weiterentwicklung des islamischen Staatswesens

Die Zeit der vier orthodoxen Kalifen diente den späteren muslimischen Staatsrechtslehrern und Historikern als das Fundament, auf dem sie ihre Theorie des islamischen Staates aufbauten. Wenn auch die Wirklichkeit sich in den folgenden Jahrhunderten von dem verfassungsrechtlichen Idealzustand der ersten Jahrzehnte des Islam entfremdete, so wurde doch immer wieder versucht, diese Entwicklung mit den staatsrechtlichen Prinzipien der vier rechtgeleiteten Kalifen wenigstens theoretisch in Einklang zu bringen und zu begründen. Die moderne islamische Staatsrechtslehre bemüht sich sogar, die verfassungsrechtliche Entwicklung im Anschluß an die Zeit der orthodoxen Kalifen zu ignorieren und auf die ursprünglichen Prinzipien des frühen islamischen Staates zurückzugreifen. Im folgenden kann sich die Untersuchung daher darauf beschränken, die wichtigsten staatsrechtlichen Aspekte der weiteren Geschichte des islamischen Reiches und seiner Institutionen bis zur Abschaffung des Kalifats im Jahre 1924 aufzuzeigen.

1. Die Omaiaden (661 - 750 n.Chr.)

Der Omaiade Muṭāwiya gründete eine Dynastie, die neunzig Jahre lang die Kalifen des islamischen Staates stellte. WELLHAUSEN hat die Geschichte dieses omaijadischen Jahrhunderts die Zeit des "arabischen Reiches" genannt³⁷⁾. Der Vorwurf, den die pietistische Überlieferung gegen diese Dynastie vorbrachte, das Kalifat zu einem weltlichen Königtum

36) Vgl. HITTI, History of the Arabs, S.183.

37) Vgl. J.WELLHAUSEN's klassisches Werk "Das arabische Reich und sein Sturz", Berlin 1902; ins Englische übersetzt von M.G.WEIR unter dem Titel "The Arab Kingdom and Its Fall", Kalkutta 1927.

(Mulk) degradiert zu haben, ermangelt nicht einer gewissen Wahrheit³⁸⁾. Zwar fehlte das religiöse Element durchaus nicht vollständig, und es war auch nicht auf eine rein oppositionelle Funktion beschränkt, aber sicherlich stand es nicht mehr so an erster Stelle wie in der vorausgegangenen Zeit und in der nachfolgenden Epoche.

Mu'āwiya und seinen Nachfolgern gelang es, unter dem Zeichen des Islam alle arabischen Stämme zum ersten und einzigen Mal in der Geschichte in einem einzigen staatlichen Gebilde zu vereinigen. Dieses arabische Königstum regierte von der neuen Hauptstadt Damaskus aus den gewaltigen arabisch-muselmanischen Staat. Die Omaiaden fühlten sich gleichzeitig als Haupt der Umma und als bewußte Verfechter des arabischen Primats in dieser Gemeinschaft³⁹⁾. Gerade in diesem Punkt ist eine geistige Verbindung zu dem gefeierten zweiten Kalifen Omar, der die Araber ebenfalls als das "Grundelement (Maddat al-Islām)" des neuen Glaubens bezeichnet hatte, nicht zu leugnen.

Die Omaiaden erreichten die Ersetzung des altarabischen Wahlprinzips bei der Bestimmung des Herrschers durch eine erbliche Nachfolgeregelung, ein Faktum, das fortan in der Geschichte des Kalifats niemals wieder gänzlich unterdrückt werden konnte. Die Fiktion einer Wahl suchte man jedoch dadurch aufrechtzuerhalten, daß Deputationen aus den Provinzen und die einflußreichsten Persönlichkeiten des Reiches noch

38) Bezeichnend dafür sind die Einführung des Thrones (Sarīr al-Mulk), die Bestimmung eines ausschließlich dem Kalifen vorbehaltenen Teils der Moschee (Maḡṣūra) und die Tatsache, daß der Kalif die Freitagspredigt (Khuṭba) nicht mehr stehend in Form einer Ansprache an die Gläubigen hielt, sondern einen vorbereiteten Text sitzend verlas; vgl. HITTI, History of the Arabs, S.197 f.

39) In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß arabischnationalistische Bewegungen unserer Zeit, z.B. die Ba'ṭh-Partei, zur Weckung des Traditionsbewußtseins in der Bevölkerung nicht die Periode der vier rechtgeleiteten Kalifen, sondern die Zeit der "arabischen" Omaiaden als vorbildlich hinstellen, während panislamische Bewegungen, z.B. die Muslimbrüder, das "goldene Zeitalter des Islam" stets auf die Patriarchenkalifen von Medina beschränken.

zu Lebzeiten des jeweiligen Kalifen dem von diesem designierten Nachfolger den Huldigungseid leisteten⁴⁰⁾.

Unter der ersten islamischen Dynastie setzten sich die Eroberungen stürmisch fort. Der patriarchalische Charakter der Herrschaft der vier orthodoxen Kalifen wandelte sich jedoch unter den Omaiaden zu einer Monarchie mit absolutistischen Tendenzen - einem Absolutismus, der unter ihren abbasidischen Nachfolgern seine Ausprägung und Vollendung erfahren sollte. Während des Kalifats Abd al-Maliks (685-705) und seines Sohnes Walid (705-715) erreichte die Omaiadenzeit ihren Höhepunkt und das islamische Reich seine größte Ausdehnung. Damals wurde das Arabische als offizielle Verwaltungssprache eingeführt⁴¹⁾, was mit einem noch bedeutsameren personellen Wechsel einherging: Die von den ersten Beduinenkriegern mangels eigener Kenntnisse und Erfahrungen übernommenen Beamten in den Verwaltungssystemen der eroberten Provinzen⁴²⁾ wurden jetzt allmählich durch arabische Elemente ersetzt. Derartige Maßnahmen dienten dem Ziel der Omaiaden, die arabische Vorherrschaft und die Autorität der Zentralgewalt zu festigen⁴³⁾. Dennoch vollzog sich vor allem in den Randgebieten des Reiches unaufhaltsam die Vermischung der Eroberer mit der ansässigen Bevölkerung und die Verschmelzung

40) Da es kein definitives Erbfolgegesetz gab, entbrannte bei der Designation des Nachfolgers immer wieder Streit: Die natürliche Ambition des herrschenden Vaters, seinem fähigsten Sohn - das Prinzip der Primogenitur war nicht üblich - das Nachfolgerecht zu sichern, stand im Widerstreit mit dem altarabischen Stammesprinzip des Vorrangs der Seniorität unter den männlichen Verwandten des Kalifen. Von den vierzehn omaiadischen Kalifen hatten nur vier einen Sohn als unmittelbaren Nachfolger; vgl. HITT, History of the Arabs, S.281 f.

41) Bis dahin gebrauchte man in den Provinzen je nach geographischer Lage das Griechische oder die Pahlavi-Sprache.

42) Vgl. Carl BROCKELMANN, History of the Islamic Peoples, New York 1960, S.62.

43) Nur ein Kalif dieser Dynastie, Omar II. (717-720), rüttelte ohne bleibenden Erfolg an dieser Bastion arabischer Vorherrschaft, indem er die steuerliche Gleichstellung der fremdstämmigen Neukonvertiten mit den Arabern einführte und verfügte, daß der Boden unabhängig von der Religion des Eigentümers mit der gleichen Grundsteuer zu belasten sei.

der arabischen mit einheimischen Kulturen zu der arabisch-muselmanischen Kultur und Zivilisation.

Die Kräfte, gegen die die Omaiaden kämpfen mußten und die schließlich zu ihrem Untergang und damit zum Ende der nationalen Vorherrschaft der Araber im islamischen Staat führten, waren in erster Linie der traditionelle arabische Partikularismus und die Jahrhunderte währende Abneigung der Beduinen gegen staatliche Organisation und Disziplin; ferner die pietistischen Strömungen der Opposition, die es nicht verwinden konnte, daß die höchste islamische Gewalt in den Händen eines Geschlechtes lag, das den Interessen des Staates - und damit den Interessen der omaiadischen Familie⁴⁴⁾ - mehr Aufmerksamkeit zu widmen bereit war als dem religiösen Amt.

2. Die Abbasiden (750 - 1258 n.Chr.)

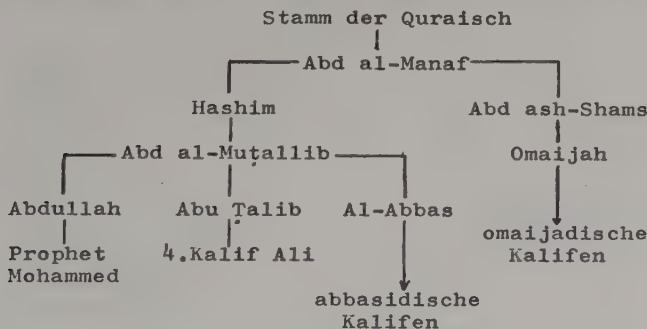
Eine unmittelbare Bedrohung erwuchs den Omaiaden im Osten ihres Reiches, wo der Irak und die persische Provinz Khorasan von jeher Horte latenter Rebellion und Operationsfeld sämtlicher Richtungen der Opposition waren. Diese unzufriedenen Strömungen machten sich die Abbasiden zunutze, die in genealogischer Hinsicht noch enger mit der Familie des Propheten verwandt waren als die Omaiaden⁴⁵⁾.

44) In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß es im Arabischen kein Wort für "Staat" in unserem umfassenden rechtlich-politischen Sinne gibt. Der von Ibn Khaldun (1332-1406) eingeführte Terminus "Daula", mit dem heute üblicherweise das Wort Staat übersetzt wird, implizierte stets und bedeutete in der Regel auch ausdrücklich die herrschende Familie, entsprach also eher unserem Begriff "Dynastie". Diese personal bestimmte Denkweise der Araber kommt auch in dem Wort "Mamlaka" zum Ausdruck, das die Begriffe "Königreich" und "Königtum" kombiniert. Vgl. dazu Sir Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, Studies on the Civilization of Islam, hrsg. von Stanford J. SHAW und William R. POLK, Boston 1962, S.46 Anm.1.

45) Vgl. HITT, History of the Arabs, S.282 f.; der folgende Stammbaum wurde ebenfalls diesem Werk, S.184, entnommen:

Nach Jahrzehnten heimlicher Wühlarbeit trat die abbasidische Propaganda um die Mitte des achten Jahrhunderts offen auf; ihr erklärtes Ziel war es, die Macht der "gottlosen" Omaiaden zu untergraben. Besonders nichtarabische Muselmanen, die mit ihrer wirtschaftlich und sozial niedrigeren Stellung unzufrieden waren, stellten den Hauptstoßtrupp für die abbasidische Revolution, die sich wie eine Lawine von Osten nach Westen wälzte und die omaiadische Dynastie auslöschte⁴⁶⁾. Damit verlor auch Syrien seine Hegemonie im islamischen Staat: Neue Hauptstadt des Reiches wurde zunächst wieder Kufa im Irak, dann Bagdad⁴⁷⁾.

In der neuen Phase, die jetzt in der arabischen Geschichte begann, sollten Sprache und Kultur - letztere als Frucht einer Verschmelzung von nationalen Elementen und fremden Kulturen unter dem Zeichen des Islam - ihre glänzendste Entwicklung nehmen, eine Entwicklung, die in der Omaiadenzeit kaum angedeutet war. Aber die imperiale Zeit der Araber war vorüber, obwohl das Bewußtsein, als politische Macht unter den Omaiaden den Zenith erreicht zu haben, in der arabischen Welt erst zum Durchbruch kam, als sie die eigene Vergangenheit nicht mehr im Lichte der islamischen Überlieferung, son-



46) Nur ein einziger Omaiade entkam dem abbasidischen Terror. Ihm gelang es, sich nach Spanien zu retten, wo seine Nachfahren das Geschlecht zu neuer Blüte emporzuführen vermochten; vgl. GABRIELI, S.91.

47) Im Jahre 762 begann der Abbaside Al-Mansur mit dem Bau der neuen Hauptstadt; vgl. Richard HARTMANN, Die Religion des Islam, Berlin 1944, S.112.

dern der westlichen Geschichtsschreibung und Ideologien zu betrachten begann.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen den Dynastien der Omaiaden und der Abbasiden und ihren beiden Staatswesen liegt darin, daß die Omaiaden sich stets als bewußte Vertreter des Arabertums gefühlt haben, während diese Einstellung unter den Abbasiden aufhörte, ein Grundelement der Politik zu sein; sie wurde durch den Einfluß, den andere Völker im islamischen Staatsverband gewannen, sowie durch eine andersgeartete soziale Organisation verdrängt. Die abbasidische Geschichtsbetrachtung behauptete später, daß diese Dynastie an die Stelle des weltlichen Königtums der Omaiaden das wahre Kalifat wieder aufgerichtet habe⁴⁸⁾.

In der Tat waren die Omaiaden im Grunde immer arabische Emire geblieben, die an der Spitze eines wehrhaften Kriegsadels über ihre unterworfenen Länder geboten, während es in der wieder eingeführten "Theokratie" der Abbasiden keine nationalen Vorrechte mehr gab: Unter dem Zeichen des Islam waren fortan Araber und Nichtaraber gleichberechtigt. Die Dynastie bekundete ihre Souveränität als Herrschaft von Gottes Gnaden. Das Kalifat nahm die Form der orientalischen Despotie an, in der der Herrscher turmhoch über seinen Untertanen stand und sich mit einer ihm hörigen Garde von Söldnern umgab. Zwar waren die Abbasiden in ihren privaten Gepflogenheiten nicht besser als ihre Vorgänger; aber nach außen hin wurde die Religion wieder in den Blickpunkt des öffentlichen Lebens gerückt, wobei die strenge Scheidung des Hofes von den Untertanen das Dekorum wahren half. Wenn die Omaiaden ihre Entscheidungen häufig nach freiem Ermessen getroffen hatten, so sollte jetzt alles nach göttlichem Gesetz ablaufen. Die Abbasiden machten sich die Theologen willfährig, indem sie sie an ihren Hof zogen und fest besoldeten. Größter Wert wurde auf die Gutachten (Fatāwī, sing: Fatwā) dieser Ge-

48) So betonten die Abbasiden besonders die Institution des Imamats im Rahmen ihres Kalifats. Dennoch hat kein Omaiade so viel persönliche Macht besessen wie die ersten Abbasiden; vgl. GIBB, Studies on the Civilization of Islam, S.36 und 44.

setzesgelehrten gelegt, die spitzfindig genug waren, stets einen gangbaren Weg ausfindig zu machen. Jedenfalls haben die Bagdader Kalifen sich nie darum bemüht, ihre Praxis den Prinzipien der islamischen Lehre anzupassen, sondern überließen es den von ihnen angestellten Juristen, die "heiligen" Prinzipien mit ihrer Praxis in Einklang zu bringen⁴⁹⁾. Immerhin vermochten sie die religiösen Gefühle der Muslime mit diesen Gutachten bis zu einem Grade zufriedenzustellen, den ihre Vorgänger nie erreicht hatten.

Aber schon nach weniger als einem Jahrhundert erwies es sich als Verhängnis, daß die abbasidische Dynastie sich nicht auf einen ihr ergebenen Stand stützen konnte, wie es die Omaiaden vermittels des arabischen Kriegsadels getan hatten. Allmählich fiel die gesamte Macht in die Hände der Generalität, deren Kerntruppen sich seit etwa 850 mehr und mehr aus neuen Volksstämmen rekrutierten: Türken und Kurden. Unter ihrem Schutz fristeten die Abbasiden eine oft sehr unwürdige Existenz. Schließlich verlieh der Kalif einem islamisierten Seldschukenfürsten den Titel eines Sultans, was zu einer Diarchie führte, in der der Kalif und der Sultan gemeinsam über die Interessen des Islam wachten. Aber die Rivalität der Heerführer erschütterte immer wieder das Staatswesen, so daß sich besonders in den entlegenen Provinzen die Statthalter als unabhängige Herren aufwerfen konnten. Die Einheit des Reiches fand schließlich ihren Ausdruck nur noch darin, daß der Kalif den wirklichen Machthabern ihre Legitimationsurkunden ausstellte und daß seinem Namen während der rituellen Freitagsgottesdienste in den Moscheen gehuldigt wurde. Der Mongolensturm von 1258 bereitete dem abbasidischen Kalifat von Bagdad auch formell ein Ende.

3. Das Scheinkalifat unter den Mamluken (1258-1517 n.Chr.)

Bereits seit dem elften Jahrhundert ging der politische Niedergang der arabischen Welt im Orient, der sein Symbol im Niedergang des Kalifats fand, immer unaufhaltsamer vor sich.

49) Vgl. GIBB, Studies on the Civilization of Islam, S.45.

In vier von fünf Jahrhunderten war die Geschichte der abbasidischen Dynastie von einer Reichsgeschichte allmählich zu einer lokalen irakischen Geschichte herabgesunken. Dennoch hatte das Kalifat als oberste Behörde des Islam seinen religiösen Nimbus im ganzen Reich bewahrt und sogar verstärkt⁵⁰⁾: Die Einrichtung ging schließlich unmittelbar auf die Statthalterschaft des Propheten zurück, und der Kalif galt als der Wächter des Glaubens, der imstande war, Achtung einzufloßen, wenn nicht durch seine Persönlichkeit, so doch als die bedeutsamste Institution des islamischen Staatswesens.

Mit der Ausrottung der Abbasiden in Bagdad durch die Horden Hulagus zerriß auch dieses letzte einigende Band. Für die inzwischen erstarkten Provinzialdynastien, in denen die türkischen Elemente zunehmend an Einfluß gewonnen hatten, gab es fortan auch kein geistliches Zentrum mehr, an dem sie sich wenigstens in religiösen Angelegenheiten orientieren konnten. Dadurch wurde die territoriale Zersplitterung des Reiches besiegelt und ein allgemeiner Machtverfall eingeleitet.

Der Tapferkeit türkischer Prätorianer war es gelungen, etwa in der Mitte des Reiches den Mongolensturm aufzuhalten. Diese sog. Mamluken⁵¹⁾ sicherten Ägypten und Syrien noch zweieinhalb Jahrhunderte hindurch eine ungebrochene, zeitweilig sogar blühende Weiterentwicklung. Der Nimbus des Kalifats war zu dieser Zeit immerhin noch so stark, daß sich in Kairo Nachkommen eines angeblich dem Massaker in Bagdad entkommenen Abbasiden mit dem Titel Kalif hielten, die keine andere Aufgabe hatten, als der Herrschaft des jeweiligen Mamlukensultans durch ein Diplom wenigstens den Schein der Legitimität zu verleihen.

51) Vgl. GABRIELI, S.108.

52) Mamluken nannte man die militärischen Führer sklavischer Abstammung. Sie waren meist Türken oder Tscherkessen und galten als ungebildete Soldaten mit einer oft ausschließlich militärischen Erziehung. Manchmal verstanden sie nicht einmal die Sprache ihrer Untertanen. Sie arbeiteten sich jedoch bis an die Spitze der militärischen und staatlichen Hierarchie hinauf, wobei die Übernahme der höchsten Staatsgewalt bald von einer geglückten Gewalttat, bald von der Zustimmung ihrer Waffengefährten abhing; vgl. GABRIELI, S.168.

4. Das Osmanische Reich (1517 - 1922 n.Chr.)

In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden die unabhängigen arabischen Staaten von dem sich rasch ausdehnenden Osmanischen Reich absorbiert. Dieses Vordringen eines neuen Turkvolkes wirkte sich sowohl für das Schicksal von Byzanz und der christlichen Völker Südosteuropas als auch für das Arabertum verhängnisvoll aus, obwohl der mit den Türken gemeinsame Glaube den arabischen Völkern den Schicksalsschlag damals nicht so zum Bewußtsein kommen ließ. Sie waren es im übrigen schon seit Jahrhunderten gewohnt, nicht-arabischen Dynastien unterworfen zu sein. Während aber alle bisherigen Fremddynastien das arabische Gebiet zum Zentrum ihrer Herrschaft gemacht hatten und während sie alle kulturell arabisiert worden waren, so bedeutete die osmanische Eroberung eine Einverleibung der arabischen Staaten in ein muselmanisches Reich, das seinen Mittelpunkt anderswo hatte, das seine nichtarabische Sprache und staatliche Struktur beibehielt und in einer schematisierten Verwaltungs- und Steuerorganisation die unterworfenen Völker gleichschaltete.

Im Jahre 1517 brach der ägyptische Mamlukenstaat zusammen, und der Osmane Selim I. führte den letzten abbasidischen Scheinkalifen mit sich nach Konstantinopel. Später nahmen die Osmanen den Titel und die Insignien des Kalifen mit allen Privilegien für sich in Anspruch, indem sie behaupteten, daß zwischen dem letzten Abbasidenkalifen und Selim I. ein Übertragungsakt stattgefunden habe⁵²⁾. Bis zur Proklamierung der Türkischen Republik im Jahre 1922 herrschte der Sultan-Kalif in Konstantinopel über seine weltlichen und geistlichen Untertanen.

Die Türkenherrschaft bedeutete für das Arabertum die Zeit des größten Verfalls. Der allgemeinen Teilnahmslosigkeit am politischen Geschehen entsprach in jener Zeit ein geistiger und kultureller Niedergang, ein Schwinden des Nationalgefühls und ein sozialer Abstieg. Die arabische Welt versank in eine Jahrhunderte dauernde Erstarrung, aus der sie erst

52) Vgl. HITTI, History of the Arabs, S.489 und 705.

durch europäische Einflußnahme und durch europäische Gewalt wieder erweckt werden sollte.

IV. Die Abschaffung des Kalifats im Jahre 1924

Die Abschaffung des Kalifats durch die Große Türkische Nationalversammlung am 3. März 1924⁵³⁾ bedeutete eine epochale Zäsur in der Geschichte des Islam. Es handelte sich nicht lediglich um die Vertreibung eines unerwünschten Kalifen, sondern um die offizielle Abschaffung der Institution des Kalifats, d.h. um die formelle Verwerfung der gesamten islamischen Staatskonzeption schlechthin⁵⁴⁾, und das seitens des damals bedeutendsten von Moslems bevölkerten Landes.

Der Verlust dieser wichtigsten islamischen Institution wurde von der gesamten islamischen Welt als ein schwerer Schlag empfunden: Schließlich hatte das Kalifat alle Krisen durchstanden, seitdem es wenige Stunden nach dem Tode des Propheten kreiert wurde, und es war stets als die *conditio sine qua non* für islamisches Leben und islamische Ordnung angesehen worden. Die religiöse Effizienz der muslimischen Pflichten und des Rituals galt als abhängig von der Existenz eines Kalifen als des Hauptes der Umma. Rashīd RİDÂ, einer der bedeutendsten modernen Denker des Islam, schrieb noch 1922, als die Ereignisse bereits eindeutig gegen seine Ansichten sprachen, daß die religiösen Funktionen des Kalifats für die islamische Gemeinde lebenswichtig seien⁵⁵⁾.

So konnte es nicht ausbleiben, daß schon bald nach der entscheidenden Resolution des türkischen Parlaments Anstren-

53) Die Abschaffung des Sultanats war bereits am 1. November 1922, rückwirkend auf den 16. März 1920, dem Datum der Besetzung Konstantinopels durch die Alliierten, dekretiert worden. Vgl. Pierre RONDOT, *Der Islam und die Mohammedaner von heute*, Stuttgart 1963, S. 230.

54) Vgl. Charles R. WATSON, *Nationality and Islam*, in: *The Muslim World*, Bd. 16 Nr. 2 (April 1926), S. 125.

55) Vgl. Kenneth CRAGG, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh 1965, S. 69; Saghir Hassan MASUMI, *Concept of Islamic State as I Understand it*, in: *The Islamic Literature*, Bd. 7 Nr. 9 (September 1955), S. 8.

gungen unternommen wurden, ein neues Kalifat zu etablieren. Als geeignete Persönlichkeit bot sich der Scherif der heiligen Stätten in Mekka und Medina, König Hussein von Hedschas, an. Am 5. März 1924, also zwei Tage nach der Absetzung des letzten osmanischen Kalifen, nahm er den Kalifentitel an, wurde daraufhin jedoch von dem Emir des Nedschd, Ibn Saud, angegriffen und besiegt. Mit seinem Königreich verlor Hussein am 13. Oktober 1924 auch den Kalifentitel.

Die Probleme um das Kalifat wurden in der Folgezeit in Kairo (Mai 1926) und in Mekka (Juni/Juli 1926), in Jerusalem (1931) und in Genf (1935) weiter diskutiert⁵⁶⁾. Alle diese Konferenzen betonten die Notwendigkeit des Kalifats als zentrale Instanz für das geistige Leben der Umma, aber sie fanden keinen Weg, die Institution wieder zu realisieren.

56) Vgl. Achille SEKALY, Le Congrès du khalifat (Le Caire, 13 - 19 mai 1926) et le Congrès du monde musulman (La Mecque, 7 juin - 5 juillet 1926), in: Revue du Monde Musulman, Bd. 64, Paris 1926; ferner CRAGG, S. 202 Anm. 5.

B. Die klassische islamische Staatstheorie

Das islamische Staatsrecht ist ein Teil des allgemeinen islamischen Rechts, der Sharīʿa, die sich im weitesten Umfang auf alle Beziehungen des religiösen, staatlichen und bürgerlichen Lebens erstreckt⁵⁷⁾. Die Rechtswissenschaft (Fiqh) kennt somit auch nicht die den westlichen Rechtssystemen zugrunde liegende Trennung von privatem und öffentlichem Recht.

I. Die Quellen des islamischen Staatsrechts

Das gesamte islamische Recht, also auch das Staatsrecht, beruht nach der klassischen Theorie auf vier fundamentalen Quellen (Uṣūl al-Fiqh): Koran, Worte und Handlungen des Propheten (Sunna), Konsensus (Ijmāʿ) und Analogieschluß (Qiyās). Koran und Sunna sind unveränderbare materielle Quellen; Ijmāʿ und Qiyās waren ursprünglich Methoden der Rechtsfindung, deren Ergebnisse jedoch im Laufe der Zeit immer mehr den Charakter selbständiger - wenn auch nicht unabänderbarer - Rechtsquellen annahmen.

1. Der Koran

Der Koran enthält Allahs Wort, wie es dem Propheten Mohammed kommuniziert wurde⁵⁸⁾. Nach muslimischer Ansicht sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in diesem heiligen Buch bestimmt. Jede Neuerungs-idee, die sich mit den Prinzipien des unveränderbaren Gesetzes Allahs nicht in Einklang bringen läßt, gilt daher als Sakrileg.

57) Saudi-Arabien, Jemen und Afghanistan sind die einzigen Staaten, in denen die Sharīʿa auch heute noch ein Rechtsmonopol behauptet. In den übrigen muslimischen Staaten steht sie neben den modernen, von westlichen Ideen beeinflussten Rechtsordnungen, ist aber namentlich auf den Gebieten des Erb- und Personenstandsrechts immer noch ausschlaggebend. Vgl. George LENCZOWSKI, Political Institutions, in: Mid-East: World Center, hrsg. von Ruth Nanda ANSHEN, New York 1956, S.122 f.

58) Die korrekte Art, ein Zitat aus dem Koran anzuführen, sind nicht - wie im Falle des Alten und Neuen Testaments - die Worte "Es steht geschrieben...", sondern "Allah sagte...".

Obwohl die Grundideen dieselben geblieben sind wie vor mehr als einem Jahrtausend, bietet freilich der Koran im wesentlichen nur den Nukleus eines flexiblen rechtlichen und politischen Systems - vergleichbar etwa den zwölf Gesetzestafeln der Römer -, das der Interpretation breiten Raum ließ und läßt. Von den im Koran enthaltenen rund sechstausend Versen in 114 Suren sind nämlich nur etwa fünfhundert eigentliche Rechtssätze⁵⁹⁾, und wenn man darüber hinaus das Ritualrecht ausklammert, bleiben nicht mehr als achtzig Bestimmungen, die westliche Juristen als rechtliche Materie bezeichnen würden⁶⁰⁾.

2. Die Sunna

Unter Sunna versteht man all das, was der Prophet während seines Lebens gesagt, getan oder bei seinen Gefährten stillschweigend geduldet hat. Sie ergibt sich aus Tausenden von Überlieferungen (Aḥādīth, sing. Ḥadīth), die im Laufe der Zeit gesammelt und aufgezeichnet wurden⁶¹⁾. Auch die Traditionen der ersten Kalifen besitzen Rechtscharakter, doch rangieren sie unterhalb der Aḥādīth, die mit der Autorität des Propheten ausgestattet sind. Sowohl von westlichen Orientalisten als auch von muslimischen Rechtsgelehrten ist die Hinzudichtung und Fälschung mancher derartiger Traditionen nie in Abrede gestellt worden. Doch gibt es auch Stimmen - z.B. die des großen holländischen Islamspezialisten Snouck HURGRONJE -, die vor einem zu großen Skeptizismus warnen. Heute dürfte es ein aussichtsloses Unterfangen sein, die echten von den falschen Aḥādīth trennen zu wollen.

59) Vgl. Richard H. NOLTE, The Rule of Law in the Arab Middle East, in: The Modern Middle East, hrsg. von Richard H. NOLTE, New York 1963, S.163.

60) Vgl. S.G. VESEY-FITZGERALD, Nature and Sources of the Sharīʿa, in: Law in the Middle East, hrsg. von Majid KHADURI und Herbert J. LIEBESNY, Band 1: Origin and Development of Islamic Law, Washington/D.C. 1955, S.87.

61) VESEY-FITZGERALD, S.90, vergleicht sie mit den Law Reports des Common Law, in denen die sog. 'precedents' früherer richterlicher Entscheidungen gesammelt werden.

Es gibt sechs aus der Zeit bis zum zehnten Jahrhundert stammende und von der sunnitischen Orthodoxie anerkannte Sammlungen derartiger Überlieferungen (Siḥāḥu 's-Sitta)⁶²⁾, und die islamische Praxis verfährt so, daß sie einem Ḥadīth, der in allen sechs Kollektionen angeführt wird, kanonische Autorität zuerkennt⁶³⁾.

3. Der Konsensus (Ijmāʿ)

Es konnte nicht lange ausbleiben, daß in der Umma Situationen entstanden und Probleme auftauchten, die aus Koran und Sunna nicht zu beantworten waren. Für die Muslime stellte sich daher schon bald die Kernfrage, ob Allah seiner Gemeinde ein abgeschlossenes Rechtssystem geoffenbart hatte oder ob durch einen Kompromiß ein menschliches Element in die göttliche Rechtsordnung eingefügt werden durfte.

Das Instrument, dank dem es dem islamischen Recht gelang, seine fundamentalen Grundlagen in Koran und Sunna zu bewahren und dabei doch seine Bestimmungen den ständig wechselnden Bedürfnissen der Zeit und der gesellschaftlichen Verhältnisse anzupassen, war die Anerkennung des Konsensus der Umma als weitere Rechtsquelle. Die Rechtsgelehrten ('Ulamā', sing. 'Ālim)⁶⁴⁾ stützten diese Anerkennung auf ein weitverbreitetes Prophetenwort: "Meine Gemeinde vermag niemals in einem gemeinsamen Irrtum übereinzustimmen." Durch diese Versiche-

62) Es handelt sich um den Saḥīḥ von AL-BUKHARI (810-870), der berühmtesten Ḥadīth-Sammlung, den Saḥīḥ des IBN AL-HAJJAJ (819-874), den Jāmi' von AT-TIRMITHI (gestorben 892) sowie die drei "Sunan" betitelten Werke von ABU DA-WUD (817-888), IBN MAJAH (824-886) und AN-NASA'I (830-915).

63) Vgl. VESEY-FITZGERALD, S.94.

64) Die 'Ulamā', bei den Schiiten - also vor allem in Persien - Mullahs genannt, sind die Personen, die ein vorgeschriebenes Studium der koranischen Exegese sowie des koranischen Rechts und verwandter Gebiete absolviert und sich auf Grund dessen für bestimmte Stellungen in der religiösen Hierarchie qualifiziert haben, z.B. als Leiter der öffentlichen Gebete (Imam), als Prediger (Khaṭīb), als Richter (Qāḍi) oder als Berater und Gutachter in Fragen des kanonischen Rechts (Mufti), wobei aber alle derartigen Ernennungen direkt oder indirekt von staatlichen

rung, die an das römische Prinzip des 'vox populi, vox Dei' erinnert, hatte der Prophet selbst die Besorgnis ausgeschaltet, der Konsensus der Umma könne bei Gelegenheit einmal mißleitet werden und daher mißleitend sein. Die "unfehlbare" Umma ergänzte also die definitiven Glaubensdokumente in Loyalität zu deren Autorität, wodurch das durch Ijmā' geschaffene Recht als eine Art Rechtsquelle zweiter Ordnung dem Koran und der Sunna als den Quellen erster Ordnung gleichgesetzt werden konnte.

Der Konsensus war nicht auf künftighin gültige Lösungen von Rechtsproblemen gerichtet, sondern stellte eine Rechtsfertigung post eventum dar. Von ihm gingen weder dogmatische Entscheidungen nach Art der römisch-katholischen Konzilien aus, noch erließ er neue Gesetze und Verhaltensregeln. Vielmehr konstatierte und verifizierte er ihre Übung, funktionell vergleichbar etwa dem Heiligen Synod der Ostkirche, der ebenfalls nicht aus sich heraus Bestimmungen trifft, sondern den Inhalt der Tradition feststellt⁶⁵⁾.

Das anerkannte Mittel, wodurch der Konsensus erzielt wird, ist die Fähigkeit zur "Meinungsbildung auf Grund eigenen Bemühens", was als Ijtihād bezeichnet wird. Diese Qualifikation lag von jeher jenseits der Fähigkeiten des Durchschnittsmuslims, setzte sie doch fundierte Kenntnisse der arabischen Grammatik und Sprachanalyse, minutiöse Koranexegese sowie die Wissenschaft von den Traditionen voraus. Daher war in der Frühzeit des Islam der Konsensus der Prophetengenossen als maßgeblich erachtet worden. Allmählich setzte sich jedoch die Auffassung durch, der Ijmā' sei die Übereinstimmung all derer, die in religiös-rechtlichen Fragen zu urteilen befähigt seien: Er wurde zum Konsensus der 'Ulamā'.

Behörden ausgesprochen wurden und werden. In der Türkei ist z.B. das Büro für religiöse Angelegenheiten bei der Ministerpräsidentenschaft zuständig. Vgl. Dankwart A. RUSTOW, The Politics of the Near East, in: The Politics of Developing Areas, hrsg. von Gabriel A. ALMOND und James S. COLEMAN, Princeton/N.J. 1960, S.424.

65) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.192.

Die gesamte Theorie des Ijmā^c ließ sich jedoch nur dank eines bedeutsamen Zusatzes halten, der Lehre nämlich, daß hinsichtlich Fragen von sekundärer Wichtigkeit Meinungsverschiedenheiten (Ikhtilāfūn) innerhalb der Umma zulässig sein sollten. Zur Begründung berief man sich auf das Prophetenwort: "Die Verschiedenheit der Meinungen ist ein Segen für meine Gemeinde", und da es keine Organisation der Rechtsgelehrten und Theologen gab, war es unmöglich, sie systematisch zur Erlangung einer Entscheidung in einer umstrittenen Situation zu befragen. In dem sich rasch ausbreitenden islamischen Reich entstanden auf diese Weise verschiedene Rechtsschulen (Madhāhib)⁶⁶⁾, so daß der Ijmā^c durchaus ortsgebunden sein konnte: Der Konsensus der 'Ulamā' von Bagdad bedeutete kein Präjudiz für den Konsensus der 'Ulamā' von Kairo oder Fes⁶⁷⁾. Derartige Differenzen in den Lehren der vier großen Rechtsschulen haben jedoch nie glaubenswesentliche Dogmen tangiert, sondern beschränkten sich auf die unterschiedliche Beurteilung von unerheblicheren Einzelfragen, namentlich solchen des Ritualrechts⁶⁸⁾.

Das Prinzip des Ijmā^c enthielt für den Islam im Kern die Möglichkeit, sich frei zu bewegen und zu entwickeln. Es bot ein willkommenes Korrektiv gegenüber der Tyrannei des toten Buchstabens und der persönlichen Autorität. Es erwies sich als der unanfängliche Träger der Anpassungsfähigkeit des Is-

66) Es gibt vier anerkannte Rechtsschulen innerhalb der sunnitischen Orthodoxie: die Hanafiten, die Malikiten, die Schafiiten und die Hanbaliten.

67) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.192.

68) Der Ijmā^c repräsentiert in mancher Hinsicht die Anwendung des römischrechtlichen Grundsatzes 'Consuetudinem aut rerum perpetuo similiter iudicatarum auctoritatem vim legis obtinere debet', daß nämlich Rechtsgewohnheit und Präzedenzfall im Laufe der Zeit Gesetzeskraft erwerben. - Auch ein Vergleich des Konsensus der 'Ulamā' mit dem römischen consensus prudentum' bietet sich an; denn die potestas ligandi et solvendi' dieser Weisen entspricht im Islam bis zu einem gewissen Grade den "Leuten mit der Macht zu binden und zu lösen (Ahl al-Ḥall wa 'l-'Aqd)". Der Unterschied liegt darin, daß den muslimischen Gelehrten durch Koran und Sunna Grenzen bei der Interpretation von Rechtsfragen gezogen waren.

lam an die sich wandelnden Umstände, und es verwundert kaum, daß auch die Reformbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts dem Prinzip des Ijmāc neue Geltung zu verschaffen suchten⁶⁹⁾.

4. Der Analogieschluß (Qiyās)

Koran, Sunna und Ijmāc faßt man unter der Bezeichnung 'Naşş' zusammen, einem Begriff, der den höchsten Autoritätsgrad dieser Rechtsquellen impliziert und dem Analogieschluß als einer Rechtsquelle mit weniger Autorität gegenübergestellt wird⁷⁰⁾.

Die Anerkennung des Qiyās als vierte der klassischen Rechtsquellen geht auf einen Ḥadīth zurück, der berichtet, der Prophet habe einstmals seinen Gefährten Mu'ādh IBN JABAL als Gouverneur und Richter in den Jemen entsandt und ihm die Frage gestellt, worauf er seine Rechtsentscheidungen zu stützen gedenke. "Auf den Koran", war die Antwort. - "Und wenn dieser nichts Zweckdienliches enthält?" fragte Mohammed. - "Auf Deine Praxis".- "Und wenn auch diese Dich im Stich läßt?" - "Dann werde ich meinem eigenen Urteil folgen." Und der Prophet soll diese Absicht gebilligt haben⁷¹⁾.

Der Qiyās läßt sich als einen Versuch verstehen, die Verwendung der subjektiven Meinung (Ra'j) der gelehrten Moslems bei der Lösung juristischer Probleme einzuschränken oder zumindest zu disziplinieren. Er konnte auf zweierlei Weise geübt werden: Entweder wurde die Analogie aus einer sachlichen Ähnlichkeit in der Konfiguration zweier Fälle abgeleitet, von denen einer bereits im Koran oder in der Sunna entschieden war und somit die angemessene Entscheidung des anderen er-

69) Diese Entwicklung sah schon Ignaz GOLDZIEHER in seinem Werk "Le dogme et la loi de l'Islam", Paris 1920, S.46, voraus.

70) Vgl. VESEY-FITZGERALD, S.96; ASAD, S.12 f., bezeichnet dagegen nur die eindeutigen Bestimmungen in Koran und Sunna als Nuşūş (= Plural zu Naşş).

71) Vgl. Ignaz GOLDZIEHER, Die Zāhiriten, Leipzig 1884, S.8; A.M.Md. IBRAHIM, Iqbal's Conception of the Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr. 1955), S.151; ASAD, S.25; MACDONALD, S.87; von GRUNEBAUM, Der Islam im Mittelalter, S.187.

kennen ließ, oder es wurde ein freizügigerer Versuch unternommen, bestimmte Rechtsfälle zu koordinieren, indem man die Ratio ('Illa) der koranischen oder sunnitischen Vorschrift erforschte. Ein Analogieschluß war dann zulässig, wenn in der Beurteilung des konkreten Problems die gleiche 'Illa aufgezeigt werden konnte, die dem Ge- oder Verbot Allahs oder seines Propheten zugrunde gelegen hatte⁷²⁾.

Etwa um 900 n.Chr. schien den Gelehrten der Zeitpunkt erreicht, bis zu dem alle wesentlichen Rechtsfragen gründlich diskutiert und definitiv geregelt worden waren. Allmählich entwickelte sich ein Konsensus des Inhalts, daß fortan niemand mehr für so qualifiziert gehalten werden könne, daß er durch seinen Ijtihād zu andersartigen Erkenntnissen als zu denen der großen Rechtslehrer der ersten drei Jahrhunderte des Islam zu gelangen vermöchte⁷³⁾. Die juristische Aktivität der 'Ulamā sollte sich also künftig auf die Anwendung, Erklärung und bestenfalls Interpretation der bis dahin festgelegten Lehren beschränken⁷⁴⁾. Diese Methode nannte man Nachahmung oder Konformismus (Taqlīd).

Der für die Weiterentwicklung der islamischen Jurisprudenz so verhängnisvolle Konsensus bezüglich dieser sog.

-
- 72) Es wird häufig behauptet, daß es sich bei der Doktrin des Analogieschlusses um eine Übernahme rabbinischer Methoden in das islamische Rechtssystem handelte und daß das Wort Qiyās selbst wie sein hebräisches Analogon 'ha kasha' lediglich eine Übersetzung des griechischen Begriffs 'syμβάλλειν' sei. Das erscheint zumindest zweifelhaft; denn die Deduktion per analogiam ist eine typische Eigenschaft des reflektierenden Menschen, so daß auch die Araber durchaus eine originäre Leistung auf diesem Gebiet erbracht haben könnten.
- 73) Im Gegensatz zu den großen Rechtslehrern der ersten Jahrhunderte, die man auf Grund ihres Rechts zur Ausübung des Ijtihād auch Mujtahidūn nannte, wurden die späteren Gesetzeslehrer als Muftis bezeichnet; vgl. Stephen and Nandy RONART, Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization, New York 1960, S.389.
- 74) Vgl. Joseph SCHACHT, The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence, in: Law in the Middle East, hrsg. von Majid KHADDURI und Herbert J. LIEBESNY, Band 1: Origin and Development of Islamic Law, Washington/D.C. 1955, S.73.

"Schließung des Tores der persönlichen Meinungsbildung" ist eine historische Tatsache. Obwohl sich immer wieder einzelne Gelehrte dagegen aufgelehnt haben⁷⁵⁾, hat seit dieser Zeit keine unabhängige Interpretation der Sharīʿa mehr stattgefunden, sind im islamischen Recht keine allgemeingültigen neuen Prinzipien mehr entwickelt worden⁷⁶⁾. Bis heute steht jener Ijmāʿ der Wiederzulassung des Ijtihād im Wege und ist somit das Haupthindernis für eine Modernisierung der islamischen Rechts- und Staatsordnung. Da er jedoch lediglich eine faktische Feststellung und keine logische Notwendigkeit bedeutete, könnte ein Umschwung in der Einstellung der im allgemeinen sehr konservativen 'Ulamā' das "Tor der persönlichen Meinungsbildung (Bāb al-Ijtihād)" jederzeit wieder aufstoßen und damit möglicherweise den Weg zu einem gründlichen Neudenken hinsichtlich der Sharīʿa ebnen.

II. Die islamischen Staatstheoretiker

Die ersten uns bekannten präzisen Formulierungen einer islamischen Staatstheorie stammen von den Schülern des Juristen AL-ASHʿARĪ (873-935), dem Begründer der islamischen Scholastik. Ihre Doktrin wird als die klassische Staatstheorie bezeichnet⁷⁷⁾ und am eingehendsten und exaktesten von

75) So z.B. bereits DAWUD IBN KHALAF (gestorben 883) und seine zahiritische Schule; AL-GHAZZALI (1058-1111) und der berühmte Hanbalit IBN TAIMIYA (1263-1328) sowie in neuerer Zeit der einflußreiche Ägypter Muhammad 'ABDUH (1849-1905) und der Syrer Rashīd RIDA (1865-1935); sie bezeichneten es als durch Koran und Sunna nicht belegbar und daher gefährlich, sich in Fragen der Religion und des religiösen Rechts blind der geistigen Autorität längst verstorbener Gelehrter anzuvertrauen.

76) Vgl. VESEY-FITZGERALD, S.106.

77) Für GIBB bildet AL-MAWARDI in der Mitte des elften Jahrhunderts bereits den Übergang zur nachklassischen Periode; vgl. Sir Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, Constitutional Organization, in: Law in the Middle East, hrsg. von Majid KHADDURI und Herbert J. LIEBESNY, Band 1: Origin and Development of Islamic Law, Washington/D.C. 1955, S.7 ff. Andererseits läßt von GRÜNEBAUM in Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, S.127, die klassische Periode erst mit IBN TAIMIYA im vierzehnten Jahrhundert ausklingen.

ʿAbd al-Qāhir AL-BAGHDADI (gestorben 1037) in seinem Werk Uṣūl ad-Dīn ("Die Grundlagen der Religion"), das 1928 in neuer Auflage in Istanbul erschien, beschrieben.

Das Regierungssystem, dem sich die Ashʿariten gegenüber-sahen, war auf dem Prinzip aufgebaut, daß alle politische Macht im Kalifat konzentriert sei und daß es daneben nur delegierte Autorität geben könne. Dieses System war erstmals von dem Juristen ABU YUSUF⁷⁸⁾, einem Zeitgenossen des Abbasidenkalifen Hārūn ar-Rashīd (786-809) dargestellt und ausdrücklich akzeptiert worden, und es gibt kein Anzeichen dafür, daß auch nur ein einziger sunnitischer Jurist der klassischen Epoche jemals die Möglichkeit eines andersartigen und doch religiös gerechtfertigten Regierungssystems erwogen habe⁷⁹⁾.

Gegen Ende des zehnten Jahrhunderts jedoch war der Niedergang des Kalifats bereits weit fortgeschritten und schien unaufhaltsam. Dennoch bemühten sich die muslimischen Gelehrten des elften und zwölften Jahrhunderts, die neuen Verhältnisse wenigstens theoretisch zu untermauern und mit den koranischen Vorschriften in Einklang zu bringen. Der bedeutendste politische Denker dieser Zeit war ein jüngerer Zeitgenosse AL-BAGHDADI's, der Richter Abu ʿAl-Ḥassan AL-MAWARDI (gestorben 1058). Er hatte in Bagdad und Basra studiert und wurde als juristischer Berater an den Hof des Kalifen gerufen⁸⁰⁾. Eines seiner berühmtesten Werke befaßt sich mit dem islamischen Staatsrecht und trägt den Titel "Kitāb al-Aḥkām as-Sultānīya (Das Buch der Regierungsgrundsätze)". Es wurde erst nach seinem Tode von seinen Schülern veröffentlicht und stellt eine sehr wertvolle Informationsquelle über die Organisation der Zivilverwaltung in dem Kalifenstaat jener Zeit dar. AL-MAWARDI kombinierte die juristischen Argumente der Ashʿariten, die sich auf den Kalif-Imam bezogen, mit einer äußerst detaillierten Beschreibung der Vorschriften, die für

78) in seinem Werk "Kitāb al-Kharāj (Das Buch der Steuern)", Neue Auflage, Kairo 1928.

79) Vgl. GIBB, Constitutional Organization, S.3.

80) Vgl. RONART, S.356.

die Übertragung und Ausübung der verschiedenen delegierten Regierungs- und Verwaltungsfunktionen - z.B. Wesirat, Gebetsleitung, Justiz, Militärkommandos, Steuereintreibung und -verteilung, öffentliche Zensur - zu beachten waren⁸¹⁾. Da sich allerdings die staatsrechtliche Situation im Kalifenreich zur Zeit AL-MAWARDI's in mancher Hinsicht bereits weit vom islamischen Staatsideal entfernt hatte, mutet das Werk dieses Theoretikers eher wie ein Programm an, das die baldige Restauration der vollen Autorität des Kalifats unterstellte und für diesen Fall die Grundsätze einer islamischen Regierung exakt definieren wollte⁸²⁾. Dennoch war AL-MAWARDI der erste muslimische Gelehrte, der sich bereit fand, der politischen Realität Konzessionen einzuräumen, die mit der klassischen Theorie nicht zu vereinbaren waren. Damit verlieh er den wirklichen Machtverhältnissen in gewissen Fällen einen Anschein von Recht⁸³⁾.

Nachdem sich jedoch ein so namhafter Gelehrter wie AL-MAWARDI diese Freiheit einmal herausgenommen und damit den Nimbus der Unantastbarkeit der klassischen Lehre zerstört hatte, konnte der Kollaps des gesamten staatsrechtlichen Systems - durch den weiteren rapiden Niedergang des Kalifats gefördert - nicht ausbleiben. Bereits gegen Ende des gleichen Jahrhunderts bekannte der große persische Theologe AL-GHAZZALI (1058-1111) freimütig diesen Zusammenbruch der klassischen Theorie⁸⁴⁾.

Aus der nachklassischen Epoche des Islam müssen vor allem zwei politische Denker genannt werden, von denen die moderne islamische Staatstheorie entscheidende Impulse erhalten hat: IBN TAIMIYA und IBN KHALDUN.

81) Vgl. Sir Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, Al-Mawardi's Theory of the Khilāfah, in: Islamic Culture, Bd.XI (Juli 1937), S.291-302 passim.

82) Vgl. GIBB, Constitutional Organization, S.18.

83) Vgl. GIBB, Studies on the Civilization of Islam, S.142.

84) Vgl. Abu Hamid Muhammad AL-GHAZZALI, Ihya' 'Ulūm ad-Dīn ("Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften"), Band 2, Kairo 1933, S.124.

Etwa zwei Jahrhunderte nach AL-GHAZZALI versuchte der Theologe Taqī ad-Dīn IBN TAIMIYA (1263-1328) in seinen Bemühungen um eine Rückkehr der islamischen Gemeinde zur Doktrin und Praxis des frühen Islam, auch das Dickicht juristischer Argumente bezüglich des Kalifats zu durchforsten und es von allen im Laufe der Jahrhunderte absorbierten und nicht immer koranisch belegbaren Attributen zu befreien. Gleichzeitig erstrebte er eine Anpassung der staatsrechtlichen Theorie an die wirklich existierenden Verhältnisse. So lehrte IBN TAIMIYA, daß das auf Grund des prophetischen Vermächtnisses gestiftete historische Kalifat nur eine zeitlich befristete Institution gewesen sei, die sich auf die vier orthodoxen Kalifen als den Lebensgefährten Mohammeds beschränkt habe. Ihre Nachfolger seien lediglich Imame gewesen, auf die die kanonischen Vorschriften nicht gleichermaßen angewandt werden könnten⁸⁵⁾. So schreibe der Koran zwar vor, daß es stets nur einen einzigen, aus einer Wahl hervorgegangenen Kalifen im islamischen Staat geben dürfe, wie es zur Zeit der Rāshidūn der Fall war, daß aber bezüglich der Zahl der gleichzeitig regierenden Imame und des Modus ihrer Sukzession keinerlei koranische Vorschriften bestünden. Damit versuchte IBN TAIMIYA, den neuen politischen Konstellationen - inzwischen hatte es neben dem abbasidischen Kalifat in Bagdad gleichzeitig ein fatimidisches Kalifat in Kairo und ein omaijadisches in Córdoba/Spanien gegeben - sowie der Entstehung und historischen Entwicklung erblicher Dynastien Rechnung zu tragen.

Seinen größten politischen Denker hat der Islam jedoch in IBN KHALDUN hervorgebracht, der von 1332 bis 1406 im Maghreb lebte und lehrte. In seinem mehrbändigen Werk Al-Muqaddima ("Prolegomena") hat IBN KHALDUN seine Gedanken über die damals bestehenden politischen Systeme im allgemeinen und über die politische Organisation des islamischen Staates im

85) Vgl. Henri LAOUST, Essai sur les doctrines d'Ibn Taimiya, Kairo 1939, S.278-317 passim.

besonderen niedergelegt⁸⁶⁾. Er bemühte sich, die Phänomene des politischen Lebens so darzustellen, wie er sie sah, und auf der Basis dieser empirischen Beobachtungen hat er sie in der Tat objektiv und unvoreingenommen beschrieben mit einem bemerkenswerten Blick für die wesentlichen Kriterien der Macht, die Phasen ihrer Entwicklung und die verworrenen Interrelationen des Staates mit allen Aspekten der menschlichen Zivilisation. Dagegen hat er es weder unternommen, Vorschläge für die Reform der so minutiös beschriebenen Institutionen anzubieten, noch scheint er die Möglichkeit in Erwägung gezogen zu haben, sie als Ergebnis menschlicher Bemühungen und Ideen zu modifizieren. Er akzeptierte vielmehr die Fakten, wie sie waren, und deutete das System der Staaten und Dynastien als einen zwangsläufigen und nahezu mechanisch ablaufenden Prozeß. IBN KHALDUN entwickelte seine Thesen nach streng logischen Sequenzen und ließ sie schließlich im Kalifat als dem einzigen perfekten Staat kulminieren - perfekt, weil allein dieser Staat auf den gottgegebenen Grundlagen der Sharī'a basiere und sowohl die temporalen als auch die spirituellen Interessen seiner Untertanen fördere⁸⁷⁾. Für ihn war das Kalifat wie in der klassischen Zeit die höchste irdische Instanz, die Allah für das diesseitige und jenseitige Wohl der Untertanen verantwortlich ist. Dieses Amt müsse daher entsprechend dem göttlichen Gesetz eingerichtet sein und wieder so verwaltet werden, wie es zur Zeit der orthodoxen Kalifen der Fall war. Ein rein weltliches Königtum und eine nur von der Vernunft geleitete Regierung seien von Schaden; denn dadurch würden die Gläubigen gezwungen, sich entsprechend den privaten Ambitionen des Herrschers zu verhalten und unter Außerachtlassung der ewigen Wahrheiten lediglich der Förderung profaner Interessen zu frönen. Der wah-

86) 'Abd ar-Rahman IBN-KHALDUN, 'Al-Muqaddima ("Prolegomena"), 3. Auflage, Beirut 1900; aus dem Arabischen ins Englische übersetzt in drei Bänden unter dem Titel "The Muqaddima - An Introduction to History" von Franz ROSENTHAL, New York 1958.

87) Vgl. GIBB, Studies on the Civilization of Islam, S. 169 f. und 173.

re Kalif dagegen sehe seine vornehmste Aufgabe darin, die Gläubigen zur Einsicht in das göttliche Gesetz, die Sharīʿa, zu verhelfen und ihre Interessen sowohl in bezug auf diese als auch in bezug auf die kommende Welt zu vertreten. Diese Sharīʿa entstamme göttlicher Weisheit, woraus folge, daß die Untertanen ihr höchstes Wohl nur im absoluten Gehorsam gegenüber diesem Gesetz fänden. Daher sei das ideale Kalifat die bestmögliche Form aller denkbaren irdischen politischen Organisationsformen⁸⁸⁾.

Nach IBN KHALDUN hat die islamische Welt keinen bedeutenden Staatsdenker mehr hervorgebracht bis zu der Zeit, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die verschiedenen Reformbewegungen einsetzen⁸⁹⁾.

III. Die Grundlagen der klassischen islamischen Staatsidee

Wie bereits erwähnt, enthält der Koran selbst weder eine abgerundete islamische Staatstheorie noch genügend präzise Vorschriften bezüglich der politischen Organisation und der Regierung der Umma. Aufgabe dieses Kapitels ist es daher, die von den klassischen islamischen Staatsdenkern entwickelten staatsrechtlichen und politischen Prinzipien, die stets auf - wenn auch noch so vage - Andeutungen in Koran und Sunna zurückgehen, zu analysieren und zu beschreiben. Erst in der Zusammenschau lassen diese Grundsätze den Gedankenkomplex erkennen, der in Anlehnung an die übliche Terminologie als die "klassische islamische Staatstheorie" bezeichnet wird.

1. Der Begriff des islamischen Staates

Wesentlich für den islamischen Staat ist, daß er auf den - relativ wenigen - im Koran niedergelegten politischen Grundsätzen aufgebaut ist, insbesondere also unter Berücksichtigung eines personal-, nicht territorialbestimmten Staatsprinzips und einer zentralen Autorität. Der islamische Staat wird

88) Vgl. GIBB, Constitutional Organization, S.14.

89) Vgl. dazu unter C I. ff.

daher auch als koranischer Staat bezeichnet⁹⁰⁾, im Arabischen: Umma.

Der Begriff 'Umma' hat jedoch zwei Bedeutungen: eine interne und eine externe. Intern besteht die Umma aus der Gesamtheit aller Individuen, die durch ein gemeinsames religiöses Band, nämlich das Bekenntnis zum **e i n e n** Gott, Allah, und zur Sendung seines Propheten Mohammed, miteinander verbunden sind. Was den externen Aspekt des Begriffes betrifft, so ist die Umma von jeder anderen sozialen und politischen Organisation scharf zu unterscheiden, und zwar insofern, als ihre Mitglieder eine einzige unteilbare Gemeinschaft bilden, deren vornehmste Aufgabe es ist, den wahren Glauben zu verteidigen und zu verbreiten.

Der religiös-politische Charakter der Umma steht somit im Gegensatz zum rein weltlichen Königtum (Mulk) und zum Nationalstaat (Daula).

Der islamische Staat ist ferner zu unterscheiden von den Muslimstaaten, in denen lediglich die Mehrheit der Bevölkerung Muslime sind, Aufbau und Regierungssystem jedoch keineswegs den Vorschriften des Koran und der Sunna zu entsprechen brauchen.

2. Das Territorium des islamischen Staates

Das klassische islamische Staatsrecht war personal, nicht territorial ausgerichtet. Es klassifizierte die Menschen ihrem Glauben entsprechend als Muslime, Christen, Juden, Heiden usw., nicht auf Grund des von ihnen besiedelten Territoriums als Untertanen bestimmter Staaten. Der muslimische Jurist teilte daher die Welt in zwei Zonen: Dār al-Islām, i.e. alle Gebiete unter direktem oder indirektem islamischem Einfluß, und Dār al-Ḥarb, i.e. feindliches Gebiet, das den ter-

90) Vgl. Chaudhuri Khaliq UZ-ZAMAN, My Conception of a Qur'anic or Islamic State, in: The Islamic Review, Januar 1950, S.22.

91) Vgl. Majid KHADDURI, The Islamic System: Its Competition and Coexistence with Western Systems, in: The Modern Middle East, hrsg. von Richard H. NOLTE, New York 1963, S.151 ff.

ritorialen "Rest" der Welt umfaßte. Zwischen diesen beiden Zonen sollte nach der ursprünglichen islamischen Konzeption so lange ein permanenter Kriegszustand bestehen, bis die Dār al-Ḥarb entweder durch Gewalt oder durch Diplomatie absorbiert war⁹¹⁾. Für den islamischen Staat war also der Universalstaat, in dem die ganze Menschheit unter einer einzigen, nämlich der islamischen Weltordnung leben sollte, das zu erstrebende Endziel, und es galt in der Blütezeit des Kalifats als dessen primäre Funktion, den muslimischen Einflußbereich so weit wie möglich auszudehnen. Politisch-praktische Erwägungen erzwangen jedoch schon früh eine restriktive Interpretation dieser Idee, indem man mit solchen Ländern der Dār al-Ḥarb friedliche Beziehungen pflegte, die den Moslems gestatteten, den islamischen Glauben auf ihrem Territorium unbehindert zu praktizieren⁹²⁾.

3. Das Verhältnis von Religion und Staat im Islam

"Die Doktrin Mohammeds", schrieb Duncan B. MACDONALD⁹³⁾, "ist ein Theismus höchster Potenz; seine ganze Theologie ist theozentrisch."

Die Macht dieser Gottesvorstellung spielt in der Tat eine beherrschende Rolle im Islam. Die Gläubigen können nicht umhin, nur durch sie die Welt zu betrachten, durch sie alles zu empfinden und alles zu deuten, durch sie ihr gesellschaftliches und politisches System aufzubauen. Der orthodoxe Muslim betrachtet alles unter diesem einzigen Aspekt. Das Bewußtsein der im Universum allgegenwärtigen göttlichen Omnipotenz ist in seinem Geist so fest verankert, daß es ihm unmöglich erscheint, irgend etwas der unmittelbaren Domäne des Religiösen zu entziehen, zwischen dem Sakralen und dem Profanen zu unterscheiden. Im Geiste eines von dieser Einheitsidee ergriffenen Muslim existiert daher nichts, was den einem Abendländer natürlich und logisch erscheinenden Denkkategorien vergleichbar wäre. Gibt es aber für ihn keine Wesensver-

92) Vgl. RONART, S.133.

93) unter dem Stichwort 'Allah' in: Encyclopédie de l'Islam, Band I, S.307.

schiedenheit zwischen Profanem und Sakralem, so kann es auch keine geben zwischen Recht und Religion, zwischen Gesetz und Dogma, zwischen religiöser Gemeinde und Staat: Die Vorschriften, die nach den Vorstellungen und Begriffen des Okzidents jeweils dem religiösen oder dem weltlichen Bereich angehören, verschmelzen im Islam miteinander.

Islam ist daher keine Religion im üblichen Sinne mit den traditionellen Funktionen kirchlicher Institutionen und gelegentlichen geistlichen Übungen ihrer Anhänger an bestimmten Wochentagen. Islam ist vielmehr als ein allumfassendes, "totalitäres" Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer zu verstehen⁹⁴⁾; er teilt das Leben des Individuums nicht in zwei Hälften, deren eine Gott und deren andere Caesar gebührt. Der religiöse Aspekt im Leben eines Muslim beherrscht vielmehr alle anderen Aspekte seines Lebens, umfaßt jedes Detail seiner Aktivität - ein Prinzip, das in der islamischen Theologie schlicht als "Einheit (Tauhid)" bezeichnet wird⁹⁵⁾. Islam ist eine Religion und eine soziale Ordnung in einem und läßt sich vielleicht am ehesten durch einen angelsächsischen Terminus charakterisieren, nämlich als 'a way of life' ⁹⁶⁾. Er dürfte zumindest die folgenden fünf Aspekte einschließen: religiöses Dogma, Rechtssystem, Kultur, Ausdrucksform geistlicher Betätigung und politische Gemein -

94) Vgl. A.K. NAZMUL-KARIM, Pakistan and the Islamic State, in: The Muslim World, Bd.43 Nr.4 (Oktober 1953), S.257.

95) Vgl. S.Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, The Structure of Islamic Polity, Teil 1: The One-Party System in Islam, Lahore 1952, S.2.

96) Das eigentliche arabische Wort für Religion im Sinne eines Systems des Glaubens oder der Gottesverehrung ist 'Mazhab'. Es kommt aber bezeichnenderweise kein einziges Mal im Koran vor. Stattdessen ist ständig von 'Din' die Rede, ein Wort, das zwar in der Regel ebenfalls mit Religion übersetzt wird, etymologisch aber doch umfassender, eben als ein besonderer 'way of life' zu werten ist. Vgl. G.A. PARWEZ, Islamic Ideology, in: The Islamic Review, März/April 1960, S.19; ferner K.A. RASHID, Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr.1955), S.106.

schaft⁹⁷⁾.

Der Islam umfaßt also sowohl das individuelle als auch das kollektive Leben seiner Anhänger in ihrer Gesamtheit⁹⁸⁾. Die islamische Gemeinde verdankt bereits ihre Existenz Allah. Er ist Mittelpunkt und Ziel ihres geistlichen Erlebens, aber auch ihr unsichtbares weltliches Oberhaupt, das Prinzip ihrer Einheit, der Rechtsgrund für das Fortbestehen der politischen Körperschaft. Daher erwartet der Islam auch von seinen Anhängern keine unbedingte Loyalität gegenüber dem Staat an sich, sondern gegenüber Allah, und nur weil diese Loyalität den Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen, wie er auf Geheiß Allahs durch den Propheten Mohammed in Koran und Sunna geoffenbart wurde, impliziert, bedeutet die Loyalität gegenüber Allah zugleich Loyalität gegenüber Gesetz und Staat⁹⁹⁾.

Diese Einheit von politischer und religiöser Gemeinschaft ist nicht eine Eigentümlichkeit, die sich auf den Islam beschränkt¹⁰⁰⁾. Vor dem Aufkommen der großen monotheistischen Weltreligionen, die über die Staatsgrenzen hinausgingen, finden wir überall eine enge Verflechtung von Religion und staatlichem Bereich. In der Antike war die Religion Staatsreligion, der Kultus Staatskultus. Das Recht stand in enger Verbindung mit der Religion und hatte sakralen Charakter. Die Verehrung der Götter galt als staatsbürgerliche Pflicht, ihre Mißachtung wurde als Verbrechen gegen die staatliche

97) in Anlehnung an Bayard DODGE, The Significance of Religion in Arab Nationalism, in: Islam and International Relations, hrsg. von J. Harris PROCTOR, London-Dunmow/Essex 1965, S.110.

98) Mit diesen Worten etwa beschrieb Liaquat Ali Khan, der Mitbegründer und erste Regierungschef Pakistans, im November 1949 anlässlich der Eröffnung der Internationalen Islamischen Wirtschaftskonferenz in Karatschi das Wesen des Islam; vgl. den Wortlaut in: HANS, Dynamik und Dogma im Islam, S.9.

99) Vgl. Amin OSMAN, Le mouvement constitutionnel en Egypte et la Constitution de 1923, Diss. Paris 1924, S.15.

100) Vgl. im folgenden Erich PRIESCH, Die islamische Staatsidee (Ein geschichtlicher Überblick), in: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd.53 Heft 1, Stuttgart 1939, S.36 ff.

Ordnung geahndet. In Griechenland spielte die *ásébeia*, der Religionsfrevel, als politisches Delikt eine bedeutende Rolle. In Rom wurde die Nichtanerkennung der Götter als Hochverrat (*perduellio*), der Diebstahl an Tempelgut als 'sacrilgium' bestraft. Die Priester waren staatlich angestellte und besoldete Kulddiener, der Herrscher oft oberster Priester (*pontifex maximus*) zugleich.

Dennoch besteht ein grundlegender Unterschied zwischen dem antiken und dem islamischen Staat. Während dort die politische Organisation des Volkes das Primäre, die religiöse Ordnung nur ein Teil der staatlichen Autorität war, stellt die Religion im islamischen Staat das staatsbildende und staatstragende Prinzip dar; denn dieser Staat war durch religiösen Impuls entstanden und auf religiöser Grundlage erwachsen. Im antiken Staat war die Religion Staatsreligion, hier ist der Staat Religionsstaat, d.h. Träger der religiösen Idee und damit selbst eine religiöse Institution: Der Staat ist nach islamischer Auffassung eine islamische Institution, nicht der Islam eine solche des Staates. Das geht auch daraus hervor, daß zu seinen eminentesten Funktionen Gottesverehrung, religiöse Unterweisung und Verbreitung der Religion zählen; Rechtsprechung und Staatsverwaltung dienen der Verwirklichung der religiösen Vorschriften; Krieg ist Glaubenskrieg (*Jihād*).

Seine Vollendung aber erfährt der religionsstaatliche Gedanke durch die unmittelbare Verbindung der Staats- mit der Gottesidee: Allah ist das monarchische Oberhaupt seiner Umma. Da er aber unsichtbar ist, bedurfte er eines irdischen Organs, um das Staatswesen zu lenken. Diese Vermittlerrolle wurde dem Propheten Mohammed übertragen. Seine göttliche Sendung verlieh ihm politische Gewalt. Der Glaubenssatz "Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist der Gesandte Allahs" wurde damit zugleich zum politischen Grundgesetz der islamischen Gemeinde.

4. Die Souveränität im islamischen Staat

Im islamischen Staat gehört die absolute Souveränität Allah¹⁰¹⁾. Er ist das unsichtbare Titularoberhaupt seiner Umma. Allah übt die Souveränität in seinem irdischen Staatswesen jedoch nicht direkt aus, sondern hat die damit verbundene Autorität auf seine sichtbaren Repräsentanten delegiert: zunächst auf den Propheten und nach dessen Tod auf die Kalifen als Mohammeds Nachfolger¹⁰²⁾. Man unterscheidet daher im islamischen Staatsrecht zwei Arten von Souveränität: die göttliche oder absolute Souveränität Allahs und die derivative Souveränität oder irdische Herrschergewalt des Propheten und der Kalifen¹⁰³⁾.

Während Allahs Souveränität unbegrenzt ist, hat er die irdische Herrschergewalt eingesetzt, um die Befolgung seiner Ge- und Verbote und die Beachtung seiner Vorschriften, wie sie im Koran ihren Niederschlag gefunden haben, durchzusetzen. Diese abgeleitete Souveränität ist durch das göttliche Gesetz selbst in der dem Propheten geoffenbarten Form beschränkt: Da das Gesetz sowohl logisch als auch zeitlich dem Staat vorausgeht, kann der irdische Souverän nur innerhalb des von diesem Gesetz festgelegten Rahmens Autorität ausüben. So sind z.B. Funktion und Grundform des islamischen Staates sowie die fundamentalen Prinzipien einer islamischen Regierung ohne Rücksicht auf historische Entwicklungsstufen, lokale Traditionen oder soziale Faktoren ein für allemal im Koran definiert, während geringfügigere, nicht dogmatisierte Details durchaus im Laufe der Zeit unterschiedlich interpretiert werden können. Trotz dieser Limitierung der irdischen Souveränität tendiert ein solches System jedoch zu Absolutis-

101) Zur Belegung dieses Dogmas werden drei Koranstellen herangezogen: Sure 3, Vers 27; Sure 25, Vers 2; Sure 67, Vers 1.

102) Vgl. H.K.SHERWANI, The Islamic Conception of Sovereignty, in: The Islamic Review, April 1957, S.8 f.; Kemal A. FARUKI, Islamic Constitution, Karatschi 1952, S.115f.

103) Vgl. Benoit ABOUSSOUAN, Le problème politique syrien, Diss. Paris 1924, S.89.

mus und Despotismus; denn die Macht dessen, der im Namen Gottes zu sprechen berechtigt ist, trägt zwangsläufig absolutistische Züge.

Die Frage, ob dieser islamische Staat in seiner klassischen Form eine Theokratie darstellte, ist umstritten. Die Bezeichnung Theokratie für ein Staatswesen ist erstmals bei dem römisch-jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus (37-100 n.Chr.) nachweisbar. Er gebraucht den Terminus, um den Typ des israelischen Staates im ersten Jahrhundert nach Christus zu charakterisieren¹⁰⁴⁾. Auch der islamische Staat ist unter dem Gesichtspunkt seiner Existenz und der Ausübung der Autorität als Theokratie bezeichnet worden¹⁰⁵⁾. Dem ist nicht zu widersprechen, wenn dieser Ausdruck entsprechend der Ansicht westlicher Autoren auf alle Staaten anzuwenden ist, die entweder auf Grund eines religiösen Kodex regiert werden oder deren religiöse und politische Institutionen zu einheitlichen staatlichen Einrichtungen verschmolzen sind.

Diese Definition der Theokratie wird jedoch von der Mehrzahl der muslimischen Autoren nicht akzeptiert. Sie gehen davon aus, daß nur solche Staaten Theokratien sind, die entweder von einem oder mehreren Gottmenschen oder von einer Priesterkaste unmittelbar beherrscht werden¹⁰⁶⁾. Hierzu würden z.B. Tibet unter dem Dalai Lama und das schintoistische Japan unter dem Tenno bis 1945 zu zählen sein.

Da der islamische Staat zum einen nicht unmittelbar von Allah, sondern mit Hilfe von Allahs Gesetz durch seinen irdischen Repräsentanten regiert wird, zum anderen gerade das

104) Vgl. J. WELLHAUSEN, Prolegomena to the History of Israel, aus dem Deutschen ins Englische übersetzt von R.F. BLACK und A. MENZIES, Edinburgh 1885, S.411.

105) Vgl. WELLHAUSEN, The Arab Kingdom and Its Fall, S.5 und 8; ARNOLD, The Caliphate, S.32; Louis GARDET, La cité musulmane: Vie sociale et politique, Paris 1954 ("...une théocratie laïque et égalitaire...").

106) Vgl. Said RAMADAN, Islamic Law, London-Genf 1961, S. 42 ff.; Muzaffaruddin NADVI, Islamic Concept of State, in: The Islamic Literature, Bd.4 Nr.7 (Juli 1952), S.9; ASAD, S.21.

Fehlen eines besonderen Priesterstandes eines der charakteristischen Prinzipien der islamischen Religion darstellt, war und ist dieser kein theokratischer Staat im Sinne der muslimischen Gelehrten. Nach muslimischer Ansicht stellt der islamische Staat vielmehr eine Staatskategorie *sui generis* dar¹⁰⁷⁾, die man wegen der Herrschaft des göttlichen Gesetzes als Nomokratie bezeichnen könnte.

Nicht mit einem rein staatsrechtlichen, sondern mit einem gemischt sozialwissenschaftlich-juristischen Begriff arbeiten Louis MASSIGNON¹⁰⁸⁾ und Louis GARDET¹⁰⁹⁾, indem sie den islamischen Staat als eine egalitäre Laientheokratie bezeichnen: Theokratie, weil die höchste Souveränität bei Gott liegt und alle Autorität von ihm ausgeht; Laientheokratie, weil der Islam kein Priestertum und keine privilegierten "Eingeweihten" kennt; egalitäre Laientheokratie, weil vor dem Gesetz Gottes alle Gläubigen gleich sind. Selbst der Kalif stand als Privatmann - wenigstens theoretisch - auf der gleichen Stufe wie jeder seiner Untertanen. Diese Gleichheit der Menschen vor Allah und seinem Gesetz, und damit auch in der politischen und sozialen Ordnung, war eine revolutionäre Idee, die der Islam in die Welt brachte, und beruhte zweifellos auf dem Ideal der alten arabischen Stammesverfassung, in der alle freien Männer grundsätzlich gleiche Rechte und Pflichten besaßen¹¹⁰⁾.

107) Abdul HAMID, The Nature and Significance of Islamic Theocracy, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr. 1955), S.103, bezeichnet den islamischen Staat als eine Theo-Demokratie: Er sei theokratisch, weil seine Fundamente auf gottgegebenen Gesetzen beruhen; demokratisch, weil das Volk selbst diesen Staat in Übereinstimmung mit Koran und Sunna leite und es keine Priesterkaste zwischen ihm und dem göttlichen Souverän gebe.

108) in: La passion d'al-Halladsch, Paris 1922, S.719 ff.

109) in: La cité musulmane, op.cit., S.23.

110) Vgl. Fritz STEPPAT, Der Muslim und die Obrigkeit, in: Zeitschrift für Politik, 12.Jg. Heft 4 (Dezember 1965), S.320 f.

5. Das Kalifat als die zentrale Institution des islamischen Staates

a) Der Kalif als das sichtbare Oberhaupt des islamischen Staates

Mohammed war der Prophet Allahs und zugleich das sichtbare Oberhaupt seiner Gemeinde. Er wird jedoch im Koran (Sure 33, Vers 40) als das 'Siegel der Propheten (Khatam an-Nubūwa)', i.e. der letzte Prophet, bezeichnet und konnte daher keinen Nachfolger im Prophetenamt, sondern nur in seiner Eigenschaft als politischer Leiter der Umma haben. Als solcher nannte sich der erste Kalif Abu Bakr "Khalīfatu Rasūli ʿAllāhi (Nachfolger des Gesandten Gottes)" und der zweite Kalif Omar "Khalīfatu Khalīfati Rasūli ʿAllāhi (Nachfolger des Nachfolgers des Gesandten Gottes)". Schließlich hieß das Oberhaupt der Umma schlechthin Kalif, was soviel wie Nachfolger oder Stellvertreter bedeutet¹¹¹⁾.

Die Institution des Kalifats gilt als von Allah eingesetzt, um das Amt der Prophetie zu vertreten, das mit dem Tode Mohammeds erloschen war. Es findet seine theologische und damit zugleich staatsrechtliche Legitimation in zwei Koranstellen (Sure 2, Vers 28 und Sure 38, Vers 25), in denen es heißt: "Ich werde ein Kalifat (Khilāfa) auf Erden einrichten", bzw. "Wir richten für euch ein Kalifat auf Erden ein". Darüber hinaus gilt es bei den klassischen Juristen als eine vernunftnotwendige Institution, da die Menschheit ohne einen sichtbaren Führer in Anarchie leben würde¹¹²⁾. Einen Kalifen zu bestellen ist daher eine unabdingbare Pflicht der muslimischen Gemeinde, und da seine Autorität göttlichen Ursprungs ist, gebietet der Koran ausdrücklich Gehorsam gegenüber dem Herrscher: "O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Allah, und gehorchet dem Gesandten und denen, die Befehl unter euch haben... (Sure 4, Vers 62)".

111) Vgl. PRITSCH, S.43 f.

112) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.200, der an dieser Stelle AL-MAWARDI's Definition des Kalifats analysiert.

Andererseits durfte es nach der klassischen Theorie aber auch nur einen einzigen Kalifen an der Spitze der Umma geben, und diese Einheit von Herrschaft und Titel des Staatsoberhauptes führte zwangsläufig zum monarchischen System¹¹³⁾. Die ursprünglich konzipierte Gestalt des Kalifen als des theokratischen Repräsentanten Allahs auf Erden versuchte sich allerdings - ganz natürlich - an bereits bestehende Institutionen anzulehnen und verschmolz daher schon in den ersten Jahrzehnten des Islam erfolgreich mit dem Sayyid des arabischen Altertums, i.e. mit der Institution des durch persönliche Qualifikation ausgezeichneten arabischen Stammesführers. Daß unter den Abbasiden der sassanidisch geprägte Herrscherbegriff schließlich den Sieg davontrug, mag menschlich weniger ansprechend, dafür politisch aber angemessener gewesen sein¹¹⁴⁾. Auf Grund dieses Einflusses galt der Kalif bald - wie ein sassanidischer Fürst - als durch göttliche Hand für sein Amt bestimmt, von der Masse seiner Untertanen durch eine sorgsam ausgearbeitete Etikette streng geschieden. Es blieb nicht aus, daß diese Entwicklung in den im Orient gängigen Despotentypus münden mußte.

Die Autorität des Kalifen galt in den Teilen des Reiches als anerkannt, wo

- (1) seiner durch Erwähnung des Namens in der Khuṭba, i.e. die religiöse Ansprache des Predigers (Khaṭīb) während des Freitagmittagottesdienstes, gedacht wurde;
- (2) Münzen mit seinem Bildnis oder Namen geprägt wurden und als offizielles Zahlungsmittel kursierten.

113) Daß später innerhalb der Umma mehrere Kalifen gleichzeitig Autorität ausübten bzw. daß die abbasidischen Kalifen ihre Macht mit Sultanen teilen mußten, bedeutete einen Abbau der klassischen muslimischen Autorität des Kalifen und stand im Widerspruch zu dem koranischen Konzept; vgl. ABOUSSOUAN, S.98. Schon früh gab es jedoch Juristen, die die rechtmäßige Existenz mehrerer gleichzeitig herrschender Kalifen unter der Bedingung anzuerkennen bereit waren, daß ihre Territorien "durch ein Meer voneinander getrennt" sind. Das geschah wohl vor allem im Hinblick auf das omaijadische Kalifat in Spanien. Vgl. AL-BAGHDADI, S.284 f.; IBN TAIMIYA in LAOUST, op.cit., S.278-317 passim.

114) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.199.

Ein weiteres Privileg genoß der Kalif bei seiner Teilnahme an den öffentlichen Gebeten: Abgesehen davon, daß er das Recht hatte, jederzeit selbst die Leitung des Gottesdienstes zu übernehmen, war ein bestimmter Teil der Moschee, die sog. Maqsūra, stets für ihn reserviert. Als äußerliche Insignien seiner Würde galten der Mantel, der Siegelring und der Stab des Propheten, die der Kalif bei besonderen Anlässen trug¹¹⁵⁾.

b) Die Designation des Kalifen und die Nachfolgefrage

Weder im Koran noch durch Andeutungen des Propheten noch durch die Umstände seines Todes ließ sich auf eine Indikation für die Nachfolge Mohammeds schließen. Neben der machtvollen Persönlichkeit des Propheten hatte auch keine andere Persönlichkeit so aufkommen können, daß ihr automatisch die Nachfolge Mohammeds zugefallen wäre. Der Modus für die Designation des Kalifen war ebenfalls völlig ungeklärt.

Von allen Gefährten und Vertrauten des Propheten wurde jedoch übereinstimmend anerkannt, daß Allah das Prophetenamt nicht durch Berufung eines geistlichen Nachfolgers für Mohammed am Leben erhalten hatte. Für die politische Nachfolge boten sich der jungen Gemeinde dagegen zwei Möglichkeiten an: Entweder mußte Verwandtschaft mit dem Propheten zum Throne berechtigen - vielleicht hatte sich ein Funke von Mohammeds Inspiration in seiner Sippe weitervererbt! -, oder aber der Konsensus der Prophetengenossen mochte einen aus ihrer Mitte als Prokurator oder Verwalter mit der Leitung der Staatsgeschäfte betrauen. Letztere Auffassung trug zunächst den Sieg davon. Und obzwar man das Prinzip der Erblichkeit des höchsten Staatsamtes später de facto zuließ, wurde die Designation des Kalifen und seine Funktion auch weiter in diesem Sinne umschrieben.

115) Vgl. SIDDIQI, S.35 f. Wahrscheinlich sind diese Attribute jedoch erst im Laufe der Zeit - möglicherweise in Anlehnung an abendländische Vorbilder - zu äußerlichen Bestandteilen der Kalifenwürde geworden. Seit der erste osmanische Kalif Selim I. diese sog. Prophetenschätze (adh-Dhakkā'ir an-nabawīya) von Kairo mit nach Konstantinopel nahm, befinden sie sich dort in einem Spezialpavillon im Großen Serail; vgl. HITTI, History of the Arabs, S.186 Anm.2.

Die klassischen Staatstheoretiker haben einen Katalog von Bedingungen und Voraussetzungen zusammengestellt, die in der Person des Anwärters auf die Kalifenwürde erfüllt sein mußten. Nach übereinstimmender Ansicht war nur ein männlicher Muslim wählbar, der sich auszeichnete durch

- (1) Lauterkeit des Charakters und frommen Lebenswandel;
- (2) Kenntnisse der Shari'a derart, daß er befähigt war, die anfallenden Regierungs- und Verwaltungsprobleme persönlich zu entscheiden;
- (3) das für die Führung der Staatsgeschäfte erforderliche, aus der Lebenserfahrung gewonnene abgewogene Urteil, auch in Fragen der militärischen Organisation und der Kriegführung;
- (4) ungeschwächte Hör-, Seh- und Sprechorgane sowie unverehrte Glieder.

Während nur die Schiiten als weitere Prämisse von ihrem Imam Impekkabilität forderten, hat es unter den muslimischen Gelehrten aller Richtungen immer wieder Meinungsverschiedenheiten um die Frage gegeben, ob der Kalif dem mekkanischen Prophetenstamme der Quraisch angehören müsse. Die Mehrzahl der 'Ulamā' hat diese Frage stets bejaht. Sie beriefen sich dabei auf einen Ḥadīth des Propheten: "Die Imame sind von quraischitischem Stamme", und zumindest der erste Kalif Abu Bakr verdankte diesem Prophetenwort die Durchsetzung seiner Wahl gegenüber den medinensischen Bewerbern¹¹⁶⁾. Andere Juristen haben die Zugehörigkeit zu einem bestimmten, wenn auch exponierten Stamm nie als Bedingung für das Kalifenamt akzeptiert. Abgesehen von der These der khārijitischen Sektierer¹¹⁷⁾, daß jedem frommen Muslim - "selbst wenn er ein

116) Vgl. GIBB, Constitutional Organization, S.9.

117) Die Khārijiten gelten als die erste islamische Sekte. Sie formierten sich in der Armee des vierten Kalifen Ali, als dieser sich einem Schiedsspruch während der Auseinandersetzungen mit seinem omaijadischen Gegenspieler Mu'āwiya beugte. Nach ihrer Ansicht hätte das Kalifat als das höchste islamische Staatsamt nicht zum Gegenstand von Verhandlungen gemacht werden dürfen. Im Laufe der Zeit gewannen ultrakonservative Kräfte die Oberhand in ihren Reihen. Sie bildeten bald den Nukleus

abessinischer Sklave ist" - das Kalifat anvertraut werden könne¹¹⁸⁾, hat es auch unter den Sunniten sog. Gleichmacher (Ahl at-Taswiya) gegeben. Die Mu'taziliten z.B. wollten einem Quraischiten nur ceteris paribus ein Vorzugsrecht zubilligen, d.h., wenn die Bewerber im übrigen alle Voraussetzungen für das Amt gleichermaßen erfüllten¹¹⁹⁾. Auch IBN KHALDUN war der Ansicht, daß das Erfordernis der quraischitischen Abstammung auf Fehlinterpretationen verschiedener

der Unzufriedenheit gegenüber den omaijadischen Kalifen, denen sie vorwarfen, die patriarchalische Theokratie des Propheten und seiner orthodoxen Nachfolger durch ein weltlich ausgerichtetes Königtum ersetzt zu haben. Die Khārijiten wurden so zu den Puritanern des Islam, die für absolute Gleichheit und Brüderlichkeit unter den Anhängern des Propheten eintraten und mit kompromißloser Unnachgiebigkeit ihre politischen, sozialen und moralischen Ordnungsvorstellungen, die sich strikt am Buchstaben des Koran orientierten, zu verwirklichen suchten.

Anhänger dieser Lehre leben heute noch unter dem Namen Ibaditen in Algerien (Mزاب), Tunesien (Insel Dscherba) und Libyen (Tripolitanien) sowie im Sultanat Maskat und Oman, von wo sich die Lehre nach Ostafrika, vor allem in Sansibar, ausbreitete.

118) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.202.

119) Die Mu'taziliten bildeten im 9.Jahrhundert eine sunnitische Sekte, die als ein muselmanisches Freidenkertum bezeichnet worden ist; vgl. GABRIELI, S.103. Sie galten als die Exponenten einer Theorie, die der Vernunft und der menschlichen Willensfreiheit einen angemesseneren Platz im Islam erkämpfen wollten; vgl. Fauzi M. NAJJAR, Islam and Modern Democracy, in: The Review of Politics, Bd.20 Nr.2 (April 1958), S.173. Diese philosophische und theologische Lehre maß der rationalen Betrachtung größeres Gewicht bei als der Überlieferung. Ihre Anhänger verfochten diese Ideen allerdings mit intolerantem Fanatismus, den ihre Gegner mit gleicher Münze heimzuzahlen sich beeilten. Der Mu'tazilismus erreichte seinen Zenith, als er von dem Kalifen Al-Ma'mun im Jahre 827 zur Staatsdoktrin erklärt wurde. Während seiner zwanzigjährigen Blütezeit arbeiteten die Mu'taziliten mit der Inquisition und entfesselten allgemeine Verfolgungen, endeten aber ihrerseits wieder als Verfolgte, als sich die entgegengesetzte orthodoxe Doktrin unter dem Kalifen Al-Mutawakkil wieder durchsetzte.

Ahadith zurückgehe¹²⁰⁾.

Das Kalifat schien sich in den ersten Jahrzehnten des Islam als ein Wahlamt herauszubilden und ist es jedenfalls in der Theorie auch immer geblieben. Im Zusammenhang mit der Wahltheorie spielte das Prinzip der Bai'ā eine entscheidende Rolle. Das Wort hatte in vorislamischer Zeit die Bedeutung eines formellen Kaufvertrags; dessen Abschluß durch einen Händedruck symbolisiert wurde. Im Jahre 621 erhielt der Prophet von sechs oder sieben Kaufleuten aus Jathrib (dem späteren Medina), die aus Handelsgründen nach Mekka gekommen waren, erstmals ein Loyalitätsbekenntnis, das unter der Bezeichnung 'Erste Bai'ā von Aqaba' in die islamische Geschichte einging. Dieses Treueversprechen war weder politischer noch gar militärischer, sondern rein religiöser Natur und wurde dem Propheten im Hinblick auf seine neue Lehre und auf gewisse moralische Vorschriften gegeben¹²¹⁾. Drei Monate vor der Hijra kam es dann zur sog. Großen Bai'ā von Aqaba, bei der bereits 73 Abgesandte der medinensischen Stämme beteiligt gewesen sein sollen. Diese schworen nicht nur religiöse Loyalität, sondern gingen mit Mohammed eine politisch-militärische Allianz ein, der zufolge sie "ihn und die neue Religion wie ihre Frauen und Kinder zu verteidigen" versprachen¹²²⁾. Aus dieser historischen Begebenheit der Großen Bai'ā von Aqaba entwickelte die klassische Staatsdoktrin später einen Akt, durch den eine Anzahl von Personen einen Führer wählt und sich anschließend der Autorität des Gewählten unterwirft, vergleichbar etwa der konsistorialen Papstwahl.

Nach dem Tode des Propheten im Jahre 632 wählten die in Medina zufällig anwesenden Prophetengenossen den Schwiegervater und wohl engsten Vertrauten Mohammeds, Abu Bakr, zu

120) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.203. Immerhin legen auch heute noch alle regierenden sunnistisch-islamischen Monarchen in Jordanien, Kuwait, Libyen, Marokko und Saudi-Arabien höchsten Wert darauf, die Wurzeln ihrer Dynastien im quraischitischen Stamme des Propheten zu betonen.

121) Vgl. TYAN, S.118 f.

122) ib., S.121 f.

seinem ersten Nachfolger und huldigten ihm, indem sie die offene Hand des Gewählten berührten, dadurch ihre Loyalität zum Ausdruck brachten und sich seiner Autorität unterwarfen. Diesen Vorgang bezeichnet man als private oder spezielle Bai'a (al-Bai'a al-khāssa). Ihr folgte am nächsten Tag in der Moschee von Medina die öffentliche oder allgemeine Bai'a (al-Bai'a al-āmma), bei der die versammelte islamische Gemeinde die Wahl vom Vortage bestätigte und dem Kalifen ebenfalls huldigte. Im Jahre 655 wiederholte sich diese Prozedur bei der Wahl Alis zum vierten Kalifen. Hier gab es sogar noch eine dritte Bai'a insofern, als die Provinzgouverneure in dem inzwischen sehr ausgedehnten Reich auf Ersuchen Alis ihre Beamten und Krieger in der jeweiligen Hauptmoschee versammelten, um sie dem abwesenden Kalifen huldigen zu lassen¹²³⁾.

Nur die erste, spezielle Bai'a war für die Erhebung einer Person zur Kalifenwürde konstitutiv; der zweiten und dritten Bai'a konnte nur deklaratorischer Charakter zukommen¹²⁴⁾. Die erste Bai'a war identisch mit der Wahl, die folgenden Bai'āt (i.e. Plural zu Bai'a) bedeuteten nur Bestätigungen dieser Wahl. Während die Teilnehmer an der ersten Bai'a freie Hand bei der Auswahl eines Kandidaten hatten, waren die Teilnehmer an den folgenden Bai'āt bereits gebunden. Die spezielle Bai'a bei der Kalifenwahl war von der Loyalitätserklärung der Medinenser gegenüber dem Propheten allerdings wesensverschieden, weil der Anwärter auf die Kalifenwürde vor dem entscheidenden Akt noch keinerlei originäre Autorität in der Umma besaß, während Mohammeds göttliche Sendung zur Zeit der Großen Bai'a von Aqaba bereits feststand. Nur die öffentlichen Bai'āt der späteren Zeit sind daher im strengen Sinne mit den Vorgängen von Aqaba vergleich-

123) Vgl. TYAN, S.160 ff.

124) Daher befaßte sich z.B. AL-BAGHDADI in seinem bereits zitierten Werk Uṣūl ad-Dīn nur mit der speziellen Bai'a. Wenn sie stattgefunden hatte, war der "Kontrakt" zwischen dem Kalifen und seiner Umma gültig und vollständig; vgl. GIBB, Constitutional Organization, S.11 f.

bar, und nur der gleiche äußere Rahmen und der gleiche technische Mechanismus der Prozedur rechtfertigen auch für die eigentliche Wahl den Terminus Bai'ca, wie ihn die klassische Doktrin später festlegte.

Bei der Designation des zweiten Kalifen Omar fand die erste Bai'ca nicht statt, da Abu Bakr seinen Nachfolger testamentarisch bestimmt hatte und die islamische Gemeinde diese Tatsache nur noch in Form der öffentlichen Bai'ca zu ratifizieren hatte¹²⁵⁾. Omar traf im Hinblick auf die Wahl seines Nachfolgers ebenfalls eine testamentarische Anordnung: Er bestimmte einen Rat (Shūra) aus den sechs geachteten noch lebenden Prophetengefährten, die nach seinem Tode einen aus ihrer Mitte zum dritten Kalifen wählen sollten. Die Wahl fiel auf Osman.

Weder bezüglich der für eine gültige Wahl erforderlichen Anzahl von Wählern noch für die personelle Zusammensetzung des Wahlkollegiums gab es irgendwelche Vorschriften. Der mit der Thronbesteigung des dritten Kalifen gegebene Präzedenzfall deutet zwar auf ein Minimum von sechs Elektoren, doch haben es auch die klassischen Juristen unterlassen, in dieser Frage feste Regeln zu postulieren¹²⁶⁾. Allgemein wurde jedoch akzeptiert, daß die Wahl zum Kalifen weder von einer Mehrheit noch gar von der Einstimmigkeit innerhalb der Umma abhängig sein sollte: Die Bai'ca galt in der Frühzeit des Islam als gültig durch die einzige Tatsache, daß die Gefährten des Propheten daran teilnahmen und sie vollzogen¹²⁷⁾. Später fiel diese Aufgabe den 'Ulamā zu, die besonders in dieser Funktion als die "Leute des Lösen und Bindens (Ahl al-Hall wa 'l-'Aqd)" bezeichnet wurden¹²⁸⁾.

125) Es ist jedoch von den muslimischen Historikern nie angezweifelt worden, daß Omar in jedem Falle der prädestinierte Nachfolger Abu Bakr's war und auch bei einer speziellen Bai'ca mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zum zweiten Kalifen gewählt worden wäre.

126) Vgl. von GRUNEBAUM, Der Islam im Mittelalter, S.201 f.

127) Vgl. TYAN, S.172.

128) Vgl. PRITSCH, S.45.

Auch in den derzeitig noch bestehenden Monarchien im arabisch-sunnitischen Raum ist es heute noch üblich,

Nach der Epoche der vier orthodoxen Kalifen waren es die 'Ulamā', die dem Sohn des fünften Kalifen Mu'āwiya, Yazid I., den Treueid leisteten und damit faktisch die Erbfolge in der Dynastie der Omaiaden anerkannten¹²⁹⁾. In der Theorie hielten die islamischen Rechtslehrer jedoch am Prinzip der Bai'a fest. In ihrem Bemühen, die Wahltheorie mit den tatsächlichen Vorgängen bei der Einsetzung eines neuen Kalifen zu versöhnen, gingen sie so weit, daß sie die Gültigkeit der Entscheidung eines einzigen "Wählers" respektierten. Diese Reduktion des Wahlgremiums bedeutete nichts anderes als die Anerkennung des Rechts des regierenden Kalifen - des einzigen Wählers! -, seinen Nachfolger zu bestimmen¹³⁰⁾.

c) Die Funktionen des Kalifen und die Prinzipien von Wilāya und Shūra

Das Kalifat ist kein ausgesprochen geistliches Amt; seine Autorität resultiert vielmehr aus einer temporalen und einer spirituellen Komponente, deren Kombination für diese Institution charakteristisch ist¹³¹⁾. Die wichtigsten weltlichen Aufgaben des Kalifen sind z.B. die Verteidigung und Verbreitung des Glaubens sowie die Verwaltung dieser Welt durch Aufrechterhaltung der kanonischen Gesetze; zu seinen

beim Tode oder bei der Absetzung eines Herrschers den designierten Thronfolger von einer Versammlung der muslimischen Theologen und Juristen des Landes bestätigen zu lassen, wie es 1961 bei Hassan II. von Marokko und 1964 bei Faisal von Saudi-Arabien der Fall war; vgl. HANS, Dynamik und Dogma im Islam, S.36 Anm.1.

129) Das dynastische Prinzip der Primogenitur setzte sich jedoch nicht durch: Von den vierzehn Omaiadenkalifen hatten nur vier einen ihrer Söhne zum Nachfolger. In allen übrigen Fällen wurde das Senioritätsprinzip angewandt. Vgl. Ziauddin AHMAD, Organism of the Muslim State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.8 (August 1955), S.12; Francis BERTIER, L'idéologie politique des Frères musulmans, in: Orient (Paris), Jg.1958 Nr.8, S. 17.

130) Vgl. Henry SIEGMAN, The State and the Individual in Sunni Islam, in: The Muslim World, Bd.54 Nr.1 (Jan. 1964), S.17.

131) Vgl. ABOUSSOUAN, S.91.

geistlichen Pflichten zählt die Führung der Umma bei den öffentlichen Gebeten und bei den Ritualien an den großen islamischen Festtagen¹³²⁾.

Der Kalif war nicht wie das Oberhaupt eines absolut regierten Staates die Quelle des Gesetzes. Im islamischen Staat ist Allah der alleinige Gesetzgeber; das kanonische Gesetz repräsentiert seinen Willen. Die Geltung des Gesetzes beruht daher in keiner Weise auf menschlicher Vernunft und menschlichen Wertmaßstäben. Sein Zweck ist die Beschränkung der ursprünglichen Freiheit des Menschen zum zeitlichen und ewigen Nutzen des einzelnen und der Gemeinschaft¹³³⁾. Nach islamischer Ansicht liegt es in Allahs Wesen, daß sein Wort als endgültig zu betrachten ist und keinem Menschen die Autorität zukommt, es zu ändern¹³⁴⁾.

Die Übermittlung dieses göttlichen Gesetzes an die Menschen oblag Mohammed; doch setzte sein Tod der Möglichkeit organischen Wandels ein Ende. Den Kalifen als den Nachfolgern des Propheten blieb nur die Funktion des Exekutors des göttlichen Gesetzes, und daraus folgt, daß der irdische Souverän in keiner Weise über dem Gesetz steht noch gar im Hobbes'schen Sinne das Gesetz verkörpert. Er war vielmehr wie alle gläubigen Muslime der Shari'a unterworfen.

Da aber das Gesetz das Element des Wandels der menschlichen und staatlichen Entwicklung, dem Allah seine Geschöpfe ja unterworfen hatte, unbeachtet ließ, hätte es auf die Dauer versagen müssen, wenn sich die Rechts- und Staatstheorie nicht darauf verstanden hätte, diesem Faktor Rechnung zu tra-

132) Vgl. Shareef AL-MUJAHID, Islam and Dualism between the Spiritual and Temporal Power, in: The Islamic Review, Juni 1957, S.6.

133) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.184.

134) Hierdurch unterscheidet sich der Islam z.B. vom Christentum bzw. das Kalifat vom Papsttum der römisch-katholischen Kirche, das eine entsprechende Kompetenz auf Grund des Christuswortes "...und was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein; und was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein" für sich in Anspruch nimmt.

gen und in der Praxis durchführbare Kompromisse zu erreichen. Zwar stand das kanonische Gesetz nach der Offenbarung durch Mohammed ein für allemal fest und mußte die Basis jeder weiteren "Gesetzgebung" bilden, aber die Menschen hatten nach Ansicht der Theologen und Juristen die Möglichkeit, dieses universelle und unantastbare Gesetz den verschiedenen geschichtlichen und entwicklungspolitischen Situationen entsprechend zu interpretieren und anzuwenden. Dies wurde unter Hinweis auf das "öffentliche Interesse (Maṣlaḥa)" gerechtfertigt und um das islamische Staatswesen realistischer, flexibler und effektiver verwalten zu können¹³⁵⁾.

Der Kalif war somit theoretisch berechtigt, Durch- und Ausführungsverordnungen (Qawānīn, sing. Qānūn) in Kraft zu setzen, sofern sie sich nur im Rahmen der von der Shari'a aufgestellten Grundsätze hielten und kein vollkommen neues materielles Recht setzten. In der Praxis haben die Kalifen dagegen wiederholt ihre Autorität auch zu weitergehenden Gesetzgebungsmaßnahmen "mißbraucht", obwohl sie dieses Vorgehen als "Administration" zu deklarieren pflegten und es damit dem Bereich der ihnen unbestritten zustehenden Exekutivgewalt zuordneten. Dadurch gelang es, die Fiktion aufrechtzuerhalten, daß die legislativen Akte der Kalifen lediglich der Anwendung und Durchführung des kanonischen Gesetzes dienten und sich daher innerhalb der Kompetenz bewegten, die ihrer politischen Autorität zustand¹³⁶⁾.

Was die Ausübung der Exekutivgewalt im islamischen Staat betrifft, so lag ihr das koranische Postulat zugrunde, daß der Zweck jeglicher menschlichen Existenz der Dienst vor Gott (ʿIbāda) zu sein habe. Vollständige ʿIbāda verlangte daher eine organisierte Gemeinschaft der Gläubigen unter einer Regierung, die dafür sorgte, daß dieser Dienst vor Allah ungehindert und in den von der Shari'a geforderten For-

135) Vgl. von GRUNEBaum, Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, S. 133.

136) Vgl. Joseph SCHACHT, Problems of Modern Islamic Legislation, in: The Modern Middle East, hrsg. von Richard H. NOLTE, New York 1963, S. 182.

men ermöglicht würde. Darüber hinaus manifestierte sich der islamische Staat in dem moralischen Zweck der sog. *Hisba*, die der Exekutive die Verpflichtung auferlegte, den Untertanen "das Gute zu befehlen und das Böse zu verbieten (*al-Amr bi 'l-Ma'rūf wa 'n-Nahy 'an al-Munkar*)". Dieses Prinzip galt als die oberste zivil-religiöse Pflicht des Staates und jedes Muslim¹³⁷⁾.

Die einzige Institution der Exekutive im islamischen Staat war - und blieb theoretisch - das Kalifat. Neben und unter dem Kalifen gab es keine zentrale Organisation, die die konstitutionelle Macht mit ihm hätte teilen können¹³⁸⁾. Der Kalif hatte zwar keine Entscheidungsgewalt in Glaubens-, Moral- oder Kultusfragen; hier waren allein die Schriftgelehrten (*'Ulamā'*, *Fuqahā'*) zuständig; im übrigen stand ihm aber die volle Autorität in Regierungs- und Verwaltungsangelegenheiten zu. Zu seinen Funktionen zählten u.a.:

- (1) die Verteidigung, Aufrechterhaltung und Verbreitung des wahren Glaubens;
- (2) der Schutz des islamischen Territoriums, insbesondere der heiligen Stätten in Mekka und Medina (*al-Haramain*);
- (3) ggf. die Erklärung des Heiligen Krieges (*Jihād*); gegen die Ungläubigen;
- (4) die Ernennung der Staatsbeamten im weitesten Sinne, wobei er jeweils einen Teil seiner Autorität auf diese Personen delegierte;
- (5) die Erhebung der Steuern und die Verwaltung der öffentlichen Mittel;
- (6) die Bestrafung von Übeltätern und überhaupt die Aufrechterhaltung einer gerechten Justiz¹³⁹⁾.

137) Vgl. IBN TAIMIYA, *Siyāsa Shar'īya* ("Regierung im Sinne der *Sharī'a*"), aus dem Arabischen ins Französische übersetzt von Henri LAOUST unter dem Titel "*Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*", Beirut 1948, S.20.

138) Vgl. TYAN, S.214; als Konstitution gilt nach klassischem islamischem Staatsrecht der Koran.

139) Vgl. Abu'l Hasan AL-MAWARDI, *Kitāb al-Aḥkām as-Sultānīya* ("Institutionen des Herrschertums"), Kairo 1909, neu hrsg. von M. ENGER, Bonn 1953, S.23 f.; AN-NASAFI, *'Umdat 'Aqīdat Ahl as-Sunna* ("Hauptdogmen der Sunniten"), hrsg. von W. CURETON, London 1843, S.28.

Obwohl die gesamte exekutive Gewalt nach der islamischen Staatstheorie in der Person des Kalifen konzentriert war, konnte dieser nicht umhin, seine Mitarbeiter und Vertrauten, denen er bestimmte Aufgaben der Regierung oder Verwaltung übertrug, mit entsprechender Autorität auszustatten. Diesem Zweck diente das von den 'Ulamā' entwickelte Instrument der Wilāya, eine vom Kalifen abgeleitete Staatsgewalt, die auf die Provinzgouverneure, Militärbefehlshaber und Hofbeamten delegiert wurde. Diese hohen Funktionäre des islamischen Staates hatten nach ordnungsgemäßer Bestallung durch den Kalifen Anspruch auf den gleichen uneingeschränkten Gehorsam und Respekt wie der Souverän selbst, und ihre Handlungen und Entscheidungen galten als rechtskräftig, solange sie nicht vom Kalifen widerrufen wurden¹⁴⁰⁾.

Zur Zeit der ersten Kalifen, deren Staatsführung in späteren Jahrhunderten immer wieder als vorbildlich gerühmt worden ist, waren die militärischen Führer, die in der Regel auch zu Walis in den von ihnen unterworfenen Gebieten ernannt wurden, die bedeutendsten Persönlichkeiten des islamischen Staates neben dem Kalifen selbst. In der Hauptstadt Medina gab es nur wenige auf Dauer eingerichtete Posten, aus denen sich später bedeutsamere Institutionen zu entwickeln vermochten. Am wichtigsten war wohl der Sāhib ash-Shurṭa, der die Funktionen eines Polizeichefs und die des Obersten der Palastwache in seiner Person vereinigte. Daneben berichtet die Überlieferung von den Sekretären (Kuttāb, sing. Kātib) des Propheten, denen die Erledigung der Korrespondenz oblag, und vom Torwächter (Ḥājib) der Stadt, aus dem unter den Abbasiden eine Art Lord Chamberlain wurde¹⁴¹⁾.

Was die Finanzverwaltung betrifft, so scheint der in den Traditionen immer wieder zitierte öffentliche Staatsschatz von Medina, der Bait al-Māl, in der Frühzeit des Islam keine Institution im administrativen Sinne gewesen zu sein. Wahrscheinlich bedeutete diese Bezeichnung ursprünglich

140) Vgl. GIBB, Constitutional Organization, S.18.

141) Vgl. TYAN, S.214; HITTI, History of the Arabs, S.318.

lediglich die Lokalität, wo die Steuergelder und alle eroberten beweglichen Sachen provisorisch aufbewahrt wurden, bevor sie an die Gemeindemitglieder verteilt wurden¹⁴²⁾. Noch von dem vierten Kalifen Ali wird berichtet, daß er jeden Freitag den Inhalt des Bait al-Māl unter die anwesenden Glaubensgenossen verteilt habe. Bereits unter dem zweiten Kalifen Omar war allerdings ein Register, die sog. Heeresstammrolle oder Dīwān, eingeführt worden, in dem die Einnahmen und Ausgaben sowie die Namen und die prozentualen Anteile der Anspruchsberechtigten aufgezeichnet wurden¹⁴³⁾, wobei die Höhe des Anspruchs vom Grad der Verwandtschaft zum Propheten und vom Zeitpunkt der Bekehrung zum Islam abhing. Auch in den eroberten Gebieten und künftigen Provinzen wurde mit der Ernennung je eines speziellen Finanzbeamten (ʿĀmil) schon sehr früh eine Finanzorganisation aufgebaut. Wegen dieser administrativen Einrichtungen wurde Omar in der Folgezeit von Tradition und Doktrin immer wieder als der Organisator des islamischen Staates herausgestellt. Fest steht, daß die Institution des Dīwān indirekt die Etablierung eines öffentlichen Dienstes in dem jungen Staatswesen mit sich brachte; denn die Kontrolle der Eingänge und Ausgaben stellte das erste Element eines staatlichen Budgetsystems dar, und durch die Aufzeichnung der Namen der Anspruchsberechtigten erhielt der Kalif die Möglichkeit, seine Untertanen zu zählen und vor allem die Stärke seiner Armeen zu ermitteln.

Unter den Omaijadien wurde es üblich, daß der Kalif einen besonders engen Vertrauten berief, der sich mit Fragen der zivilen Regierung zu befassen hatte. Daraus entwickelte sich das Wesirat. Der Wesir (arabisch: Wazīr) ist eine eigene Schöpfung des arabischen Islam¹⁴⁴⁾, zu der die sassanidische

142) Vgl. TYAN, S.216 f.

143) Dieses Registerprinzip wurde dem sassanidischen Verwaltungssystem entlehnt. Auch das Wort Dīwān selbst ist nicht arabischen, sondern persischen Ursprungs; vgl. Jalāl ad-Dīn IBN AT-TIQAQA, Kitāb al-Fakhrī ("Das Buch des Ruhmes"), hrsg. von H.DERENBOURG, Paris 1895, S. 116.

144) Das Wort kommt bereits im Koran (Sure 20, Verse 30-33)

Tradition nur die äußeren Formen beisteuerte, mit denen das Amt im Laufe der Zeit ausgestaltet wurde¹⁴⁵⁾. Der Wesir überwachte die Vorsteher der verschiedenen zentralen Büros (Da-wāwīn¹⁴⁶⁾), die in Damaskus und später in Bagdad auf Grund der Ausdehnung des Reiches und der damit verbundenen Anschwellung der Staatsorganisation nach und nach eingerichtet werden mußten, und koordinierte ihre Maßnahmen. Damit wuchs der Wesir allmählich in eine Position, wie sie in mancher Hinsicht einem modernen Ministerpräsidenten eingeräumt wird, allerdings mit der zusätzlichen Ermächtigung seitens des Kalifen, nach eigenem Ermessen Steuern zu erheben und öffentliche Gelder anzuweisen¹⁴⁷⁾. Da er nur vom Vertrauen des Souveräns und nicht von einer wie immer gearteten parlamentarischen Institution abhängig war, bestimmte der Kalif auch allein die Dauer seiner Amtsführung¹⁴⁸⁾.

In Vorwegnahme moderner Übung übernahm der Wesir nicht selten auch persönlich die Leitung eines oder mehrerer der zentralen Büros oder Ministerien, unter denen das Schatzamt das wichtigste blieb. Die alte Bezeichnung Bait al-Māl für die Staatskasse wurde durch "Dīwān al-Kharāj" ersetzt. Es

vor. In den heutigen arabischen Staaten bedeutet 'Wazīr' soviel wie Minister.

145) Vgl. IBN AL-‘ABBAS, Āthār al-uwal fī Tartīb ad-Duwal ("Erste Merkmale im System der Staaten"), Kairo 1878, S.62; S.D. GOITTIEN, The Origin of the Vizierate and Its True Character, in: Islamic Culture, 16.Jg. 1942, S. 255-263 und 380-392.

146) Das aus dem Persischen stammende Wort Dīwān (plur. Da-wāwīn) hat im Laufe der Zeit einen Bedeutungswandel durchgemacht. Ursprünglich bedeutete es ein Registerbuch und wurde in diesem Sinne als Bezeichnung für die Heeresstammrolle des Kalifen Omar ins Arabische übernommen. Unter den späteren Omayyaden- und dann unter den Abbasidenkalifen wurde es üblich, jede zentrale Behörde in der Hauptstadt des Reiches als Dīwān zu bezeichnen, was im modernen Sinne einem Ministerium entspricht. In den heutigen arabischen Staaten bedeutet Dīwān allerdings eine Kanzlei oder ein Sekretariat in Regierungskdienststellen.

147) HIRTI, History of the Arabs, S.318, geht daher so weit, den Wesir als das alter ego des Kalifen zu bezeichnen.

148) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.204 f.

gab ferner eine Art Rechnungshof (Dīwān az-Zimām), eine oberste Polizeibehörde (Dīwān ash-Shurṭa), ein Generalpostamt (Dīwān al-Barīd), dessen Vorsteher zugleich die Geheimdienste des Reiches leitete und als solcher den Titel Sāhib al-Barīd wa 'l-Akḥbār führte, einen Dīwān, dem die offizielle staatliche Korrespondenz oblag (Dīwān at-Tauqī'), und das sog. Kabinett des Kalifen (Dīwān an-Nazar fī 'l-Mazālim), das sich mit den an den Kalifen gerichteten Gesuchen befaßte und nach Art einer Appellationsinstanz Beschwerden gegenüber nachgeordneten Dienststellen beschied¹⁴⁹). Unter den Abbasiden wurde darüber hinaus jede Provinz des Kalifenreiches von der Hauptstadt Bagdad aus durch ein eigenes, ihr zugeordnetes Ministerium verwaltet. Um 900 n.Chr. wurden diese Provinzial-Dawāwīn jedoch zu einer Zentralinstanz, dem Dīwān ad-Dār, zusammengefaßt. Dieser Dīwān hatte drei Abteilungen, die nach geographischen Gesichtspunkten angelegt waren: eine für die östlichen Provinzen, eine zweite für die westlichen Provinzen und eine dritte für den Sawād, i.e. das Gebiet des Zentral- und Südirak.

Auf die Koranstellen Sure 42, Vers 36 ("...und sie erledigen ihre Angelegenheiten in Beratung untereinander") und Sure 3, Vers 153 ("...ziehe sie zu Rate in allen Angelegenheiten") ist die Ansicht mancher - besonders moderner - islamischer Staatsrechtler zurückzuführen, daß auch die Herrschaft des Kalifen nach dem göttlichen Gesetz nicht schrankenlos konzipiert sei. Tatsächlich dürften zumindest die vier ersten Kalifen bedeutsamere Entscheidungen erst nach Beratung mit ihren Vertrauten getroffen haben; doch kennt die klassische islamische Staatstheorie kein Prinzip, dem zufolge der Kalif an die Meinung seiner Umgebung gebunden gewesen wäre. Dieses Zu-Rate-Ziehen - namentlich der übrigen Prophetengenossen - war daher völlig informell und hat auch nie zur Institutionalisierung eines wie immer gearteten beratenden Kollegiums geführt¹⁵⁰).

149) Vgl. A.MEZ, Die Renaissance des Islāms, Heidelberg 1922, S.68-73.

150) Vgl. GIBB, Constitutional Organization, S.16.

Dennoch wurde in diesem Zusammenhang dem Begriff der Shūra große Bedeutung beigemessen. Damit war ursprünglich jenes Gremium gemeint, das von dem zweiten Kalifen Omar für die Wahl seines Nachfolgers berufen wurde und aus sechs Persönlichkeiten bestand. Allmählich wandte man den Terminus jedoch auf jede Konsultativversammlung an und bezeichnete damit schließlich auch das Prinzip des "Regierens unter Hinzuziehung von Beratern" im Gegensatz zur Regierung durch Einzelentscheidungen eines autokratischen Herrschers. Die theokratische Konzeption des Kalifats unterdrückte jedoch schon bald jede Tendenz - die sich durch die Wahl des dritten Kalifen anzubahnen schien -, die Macht des Herrschers durch kontrollierende Institutionen einzuschränken¹⁵¹⁾, so daß dieses Wahlkollegium die einzige anerkannte "Versammlung" in der Frühzeit des Islam blieb, und während zwischen den Rāshidūn und den ersten Omaiadenkalifen einerseits und den Prophetengenossen und Gelehrten andererseits immerhin noch ein informeller Dialog stattfand, wurde nach Omar II. (717-720) kein Versuch mehr unternommen, Persönlichkeiten lediglich auf Grund ihrer Verdienste oder ihrer charakterlichen Fähigkeiten in den Beraterkreis des Kalifen zu berufen: Sie wurden durch Mitglieder der königlichen Familie oder durch Günstlinge ersetzt¹⁵²⁾.

Zwar war der islamischen Theorie eine Gewaltenteilung im aristotelischen Sinne nicht fremd; die gegenseitige Kontrolle dieser Gewalten im Sinne von John Locke fehlte ihr jedoch. Daher nahm der Kalif wie selbstverständlich nicht nur exekutive Funktionen wahr, sondern stand auch an der Spitze der Justiz des Reiches¹⁵³⁾. Das höchste Richteramt war vom Propheten auf die Kalifen übergegangen, was ihnen zugleich die Pflicht auferlegte, jederzeit für eine gerechte und unparteiliche Justiz im islamischen Staate Sorge zu tra-

151) Vgl. TYAN, S.194 und 203.

152) Vgl. SIDDIQI, S.99.

153) Vgl. John S. BADEAU, Islam and the Modern Middle East, in: Foreign Affairs, Bd.38 Nr.1 (Oktober 1959), S.64.

gen. Die muslimischen Gelehrten haben die Jurisprudenz als "die Kenntnis der praktischen Regeln der Religion" definiert, woraus sich sehr deutlich die innige Verflechtung von Theologie und Jurisprudenz im Islam ergibt¹⁵⁴⁾.

Bereits unter Omar fanden die ersten Ernennungen von Richtern statt¹⁵⁵⁾, obwohl die frühen Kalifen auch weiterhin häufig persönlich Gerichtssitzungen abhielten. Ein Qāḍi mußte ein volljähriger Muslim sein, der intelligent und scharfsinnig, sharīʿa-erfahren, gottesfürchtig und von untadeligem Charakter war¹⁵⁶⁾. Er bezog ein hohes Gehalt, um aus Gründen der Unparteilichkeit seine Privatgeschäfte aufgeben zu können und um gegen Bestechungen gefeit zu sein¹⁵⁷⁾.

Die Praxis tendierte jedoch dahin, die Befugnisse des Qāḍi zu beschränken. Zumal die Polizei (ash-Shurṭa) maßte sich im Laufe der Zeit die Justizverwaltung weitgehend an. Auf diese Weise wurde ein großer Teil der Jurisdiktion den Shariʿatsgerichten entzogen und kam unter die Entscheidungsgewalt des Wesirs oder des Wali, die den sog. Mazālim-Gerichten vorsäßen bzw. ihren Vorsitzenden bestimmten. Diese Tribunale hatten sich z.B. mit folgenden Angelegenheiten zu befassen: Beschwerden wegen rechtswidriger Handlungen von Exekutivorganen, Ungerechtigkeiten bei der Eintreibung von Steuern, Überwachung der Verwaltung der religiösen Stiftungen, Aufsicht über die in der Öffentlichkeit vor sich gehenden

154) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.184; IBN KHALDUN nennt die Jurisprudenz in seiner 'Muqaddima', op.cit., Bd.3 S.3, die "Kenntnis der Regeln Allahs, die sich auf das Handeln von Personen beziehen, die das göttliche Gesetz als für sich verbindlich anerkennen im Hinblick darauf, was geboten, verboten, empfohlen, mißbilligt oder einfach erlaubt - i.e. vom religiösen Standpunkt aus indifferent - ist".

155) Vgl. Aḥmad Ibn Yaḥya AL-BALADHURI, Futūḥ al-Buldān ("Die Eroberung der Länder"), hrsg. von DE GRÖEJE, Leiden 1866, S.14; Abu ʿAbdullah IBN SAʿD, Kitāb at-Ṭabaqāt al-kabīr ("Das große Buch der Klassen"), hrsg. von Eduard SACHAU in drei Bänden, Leiden 1904, hier: Bd.3 Teil 1, S.202 und Teil 2, S.27 f.

156) Vgl. AL-MAWARDI, S.107-111; SIDDIQI, S.9.

157) Vgl. SIDDIQI, S.43 f.

gottesdienstlichen Übungen, Vollzug der von den religiösen Gerichten gefällten Entscheidungen, da diese kein eigenes Vollzugspersonal besaßen. Gerade diese größere Zwangs- und Durchführungsgewalt der Mazālim-Gerichte, die sie ihrer engen Verbindung zu den höchsten Exekutivorganen verdankten, verwies den religiösen Richter immer mehr in eine Position zweiten Ranges¹⁵⁸⁾.

Neben der religiösen Rechtsprechung des Qadi, z.B. in Erbschafts- und Personenstandsfragen, und neben den Mazālim-Gerichten als einer Art Verwaltungsgerichtsinstanz, entwickelte sich eine dritte Gerichtsbarkeit, die der Stellung des Qādi weiteren Abbruch tat. Es handelt sich um die sog. Hisba-Gerichtsbarkeit, die von Exekutivbeamten auf Grund gewohnheitsrechtlicher Prinzipien durchgeführt wurde. Das Gewohnheitsrecht ('Urf) hatte sich neben den vier klassischen Quellen des islamischen Rechtssystems in nachklassischer Zeit entwickelt und bildete einen gewissen Gegensatz zum offenbarten Gesetz (Sharī'a). Es entschied z.B. über die Bestrafung wegen Verwendung falscher Maße und Gewichte, die Einhaltung der Bauordnung und die unfaire Behandlung von Arbeitern, namentlich durch ungenügende Bezahlung von Dienstleistungen. Insofern übte der Hisba-Beamte erweiterte Funktionen eines Gewerbeinspektors aus. Vor allem aber oblag der Hisba-Gerichtsbarkeit die Aufsicht über die guten Sitten, die den Genuß von Wein und Schweinefleisch, die Benutzung von Musikinstrumenten usw. untersagten¹⁵⁹⁾.

Trotz dieser Einschränkungen der Amtsgewalt des Qādi, dessen Autorität sich entweder direkt oder über die Provinzialstatthalter vom Kalifen ableitete, wurde jedoch die Tatsache, daß der Herrscher die höchste Exekutiv- und Justizgewalt in seiner Person vereinigte, von der klassischen Theorie nie in Frage gestellt.

158) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.211.

159) ib., S.212; ferner MEZ, S.258.

6. Die Bürger des islamischen Staates

Da nach der klassischen islamischen Staatstheorie das ideale Kalifat der beste denkbare Typ jeglicher politischer Organisation auf Erden darstellte und die Gesetze dieses Staatswesens göttlicher Weisheit entstammten, konnte das höchste Wohlergehen der in dieser Gemeinschaft zusammengeschlossenen Menschen nur in einem absoluten Gehorsam gegenüber den Gesetzen Allahs und den Anordnungen seiner irdischen Statthalter liegen. Dem Untertan stand es nicht an, irgendwelche Recht oder Ansprüche gegenüber diesem Staat geltend zu machen; seine positiven Funktionen beschränkten sich praktisch auf das Privatleben und die Erfüllung sozialer Pflichten und standen in keiner Beziehung zu der politischen Verfassung des Staates. Eine Ausnahme lag nur dann vor, wenn ein Bürger auf Grund einer Ernennung durch den Kalifen mit der Wahrnehmung eines öffentlichen Amtes betraut wurde¹⁶⁰⁾.

Die islamische politische Theorie ignorierte das Individuum dennoch nicht gänzlich. Abgesehen von den religiösen Pflichten, deren ordnungsgemäße Befolgung durch den Bürger der Staat sich angelegen sein mußte, wurden das Recht des einzelnen auf persönliche Sicherheit, Freiheit und privates Eigentum durchaus anerkannt. Aus der Ableistung des Militärdienstes erwuchsen dem Bürger ferner Ansprüche auf Lebensunterhalt und Anteil an der Kriegsbeute. Dennoch läßt sich eine gewisse Tendenz in der islamischen politischen Theorie, den einzelnen Untertan zu vernachlässigen, nicht übersehen.

Eine unmittelbare Folge davon war, daß die Umma sich in erster Linie darum bemühte, ein gottgefälliges Leben zu führen. Es interessierte den individuellen Gläubigen weniger, wer das Staatswesen verwaltete und auf welchem moralischen Niveau der Kalif und die jeweilige Regierung standen, solange nur die wichtigsten Vorschriften der Sharī'a eingehalten wurden und es ihm möglich war, sein irdisches Dasein entsprechend dem göttlichen Gesetz einzurichten. Dabei überließen es die Bürger den sog. Männern des Lösen und Bindens,

160) Vgl. im folgenden STEPPAT, op.cit.

also den 'Ulamā', darüber zu wachen, daß der Kalif und seine Regierung sich im Rahmen der Vorschriften des göttlichen Gesetzes bewegten.

Aus dieser wachsenden Gleichgültigkeit gegenüber der Legalität wurde es im Laufe der Zeit zur Selbstverständlichkeit, den de-facto-Herrscher auch als de-iure-Herrscher anzuerkennen, verbunden jedoch mit einer weitverbreiteten Abneigung, mit der Regierung zusammenzuarbeiten. Besonders als in den Jahrhunderten des abbasidischen Kalifats die Kluft zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit des islamischen Staates immer größer wurde, tröstete man sich mit dem Gefühl, daß ein schlechter Herrscher immer noch besser sei als gar kein Herrscher, was unweigerlich zu Anarchie und Bürgerkrieg führen müsse. Die Überzeugung, Mißregierung sei Rebellion und Anarchie vorzuziehen, drückte sich auch in der bejahenden Antwort aus, die auf die Frage gegeben wurde, ob das gemeinsame öffentliche Gebet unter Führung eines ansonsten unrechtmäßig handelnden Imam gültig sei: Solange der Machthaber sich zumindest in der Theorie von der Sharī'a leiten ließ, galt die Legitimierung jeglicher Obrigkeit als tragbar¹⁶¹⁾.

a) Das Verhältnis zwischen Kalif und Gemeinde (Umma)

Das Verhältnis zwischen Kalif und Gläubigen wurde von den islamischen Theoretikern stets ganz zivilrechtlich als Auftragsverhältnis aufgefaßt, das durch Vertrag begründet wurde¹⁶²⁾. In diesem Vertrag, bei AL-MAWARDI "Aqd" genannt,

161) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S. 509 Anm. 67.

162) Wegen dieses vertragsrechtlichen Verhältnisses zwischen Kalif und Gläubigen wird vor allem AL-FARABI (870-950), ein bedeutender arabischer politischer Denker aus Aleppo, als Vorläufer der europäischen Staatsdenker des 17. und 18. Jahrhunderts genannt. Er hatte geschrieben, daß es geographische und kulturelle Bande seien, die eine Gruppe von Menschen veranlaßten, eine friedliche politische Gemeinschaft zu bilden, indem sie sich vertraglich einem Vorsteher dieser Gemeinschaft unterordneten und auf bestimmte Individualrechte verzichteten. Vgl. Fadhil ZAKY MOHAMMAD, Foundations of Arabic Islamic Political

versprach der Kalif stillschweigend oder expressis verbis, die Umma entsprechend den Vorschriften der Sharī'a zu leiten, während die Gläubigen ihm Gehorsam und Unterstützung bei seiner Amtsführung gelobten. Der Kalif befahl den Gläubigen daher nicht wie ein Herr seinen Dienern oder wie ein Monarch seinen Untertanen, sondern im Namen des göttlichen Gesetzes, dem er selbst Gehorsam schuldete¹⁶³⁾.

Den Abschluß des Vertrages zwischen Kalif und Volk erblickte man in den verschiedenen Bai'āt, i.e. in der Wahl des Kalifen durch die sog. Männer des Lösens und Bindens und in der anschließenden Bestätigung durch das Volk in der Hauptstadt des Reiches und am Sitz der Provinzialgouverneure. Dies bedeutete nach der klassischen Theorie gewiß nicht, daß der Kalif mit dieser Wahl etwa zum Volksvertreter geworden wäre: Vielmehr galten die Wähler als Werkzeuge Allahs, die mit der Designation des Kalifen und der anschließenden Bestätigung durch die Umma lediglich Allahs Willen ausführten, und entsprechend vollzog dann der Kalif während seiner Regierungszeit ebenfalls nur den Willen Allahs.

Der Kalif trug damit eine doppelte Verantwortung: gegenüber Allah und gegenüber der Umma¹⁶⁴⁾, und aus dem Vertragsprinzip ergab sich in letzter Konsequenz, daß der Vertrag hinfällig wurde, wenn eine Partei ihn nicht einhielt. So hatte der Kalif das Recht, die Gläubigen zum Gehorsam zu zwingen, wenn sie es freiwillig daran fehlen ließen. Andererseits konnten die Ahl al-Hall wa 'l-'Aqd den Kalifen absetzen, wenn er seine Amtspflichten nicht oder schlecht erfüllte¹⁶⁵⁾. Die Bürger waren dann von ihrem Treueid entbunden¹⁶⁶⁾. Daraus

Thought, in: Arab Journal, Bd.2 Nr.2 (Frühjahr 1965), S.26 und 29; ferner A. SANHURY, Le califat: son évolution vers une société des nations orientales, Diss. Paris 1926, S.5.

163) Vgl. OSMAN, S.15 f.

164) Vgl. SIDDIQI, S.39.

165) Vgl. STEPPAT, S.322.

166) Der Tradition zufolge soll sich der erste Kalif Abu Bakr nach seiner Wahl mit folgenden Worten an die Gläubigen gewandt haben: "Gehorchet mir, solange ich Allah und seinem Propheten gehorche! Wenn ich Allah und seinem

folgte, daß die Handlungen des Kalifen vom Volk überwacht, mit der Sharī'a verglichen und ggf. kritisiert werden konnten, was aber mangels entsprechender Kenntnisse der einfachen Bürger auch wiederum den schriftgelehrten Juristen und Theologen oblag. Hier waren es in erster Linie die zwar von der Regierung ernannten, theoretisch aber doch unabhängigen Muftis, die mit ihren Rechtsgutachten (Fatāwī, sing. Fatwā) zu machtvoller Kritik in der Lage waren. Dennoch vermochte ein negativer Fatwā einen Regierungsakt nicht zu annullieren, sondern nur zu diskreditieren¹⁶⁷⁾.

Noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach der Hijra enthielten die politischen Ermahnungen des Staatstheoretikers ABU YUSUF die moralische Verpflichtung der Untertanen, einen den Vorschriften des Koran zuwiderhandelnden Kalifen auf keinen Fall zu dulden¹⁶⁸⁾. Doch bereits ein Jahrhundert später wandte sich AL-ASH'ARI gegen den "Irrtum derjenigen, die es für richtig halten, sich gegen den Kalifen aufzulehnen, wenn er vom rechten Wege abgewichen ist"¹⁶⁹⁾. Seit dieser Zeit sind die Ansichten der klassischen und nachklassischen islamischen Rechtsgelehrten geteilter Meinung darüber, ob das Verhältnis des Kalifen zur Umma ggf. eine Widerstandspflicht oder nur ein Widerstandsrecht oder keines von beiden einschließt.

Was hatte dazu geführt, die ursprünglich in der islamischen politischen Theorie fest verankerte Pflicht der Umma, die Absetzung eines dem göttlichen Gesetz gegenüber unbotmäßigen Kalifen zu verlangen, in Frage zu stellen? Dafür kön-

Propheten nicht gehorchen sollte, dann gehorchet auch mir nicht mehr"; vgl. SIDDIQI, S. 33f.

Unter den Gelehrten herrschte außerdem Übereinstimmung darüber, daß das Amt des Kalifen für vakant erklärt werden mußte, wenn er

- a) unfähig wurde, seinen Pflichten nachzukommen;
- b) in die Gefangenschaft einer anderen Macht geriet.

167) Vgl. von GRUNEBAUM, Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, S. 133 f.

168) Vgl. GIBB, Constitutional Organization, S. 15.

169) in: Kitāb al-Ibāna, Haiderabad 1903, S.12.

nen zwei potentielle Gründe angeführt werden: Einmal könnte es sich um eine bloße Reaktion der orthodoxen Sunniten auf die Forderungen der damals mächtigen khārijitischen Sekte gehandelt haben, die es - vielleicht um ihre eigenen ständigen Rebellionen zu rechtfertigen - den Gläubigen zur moralischen Pflicht machte, gegenüber einem unbotmäßigen Kalifen offen zu rebellieren.¹⁷⁰⁾ Zum anderen wurde es im Laufe der Jahrhunderte immer offenkundiger, daß sich das islamische Staatsideal in der historischen Realität nicht durchzusetzen vermochte. Da dieses Staatsideal jedoch auf göttlicher Offenbarung beruhte, konnten die Gläubigen und besonders die 'Ulamā' seine Nichtverwirklichung nicht hinnehmen. Daraus erklärt sich, daß das Staatsideal immer mehr von der Praxis her interpretiert werden mußte und daß die Gelehrten, denen diese Aufgabe oblag, sich dazu gedrängt fühlten, das Ideal dadurch zu retten, daß sie es mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen versuchten.

Als erste war die dogmatische Schule der Murji'a auf der Seite der Omaijsaden bestrebt, die Treue zu den Kalifen theologisch zu begründen. Die Hauptlehre dieser Schule war, daß der Muslim seinen Glauben nicht durch Sünde verlieren könne; daß vielmehr die Entscheidung darüber, wer sich auf Grund seines Verhaltens außerhalb der Umma gestellt habe, bis zum Jüngsten Gericht aufgeschoben sei. Demnach bleibe auch ein Kalif, der gegen die Gesetze der Sharī'a verstoße, weiter ein Muslim, und die Umma schulde ihm Gehorsam¹⁷¹⁾. Diese Auffassung der Murji'a von der Gehorsampflicht gewann bald immer größeren Einfluß. Sie übersah weder die privaten Sünden der Herrscher und die Fehlmaßnahmen ihrer Regierungen, noch distanzierte sie sich von den alten Prinzipien des islamischen Staatsideals. Sie bestand jedoch darauf, der Ordnung des Staates und der Einheit der Umma den Vorrang vor

170) Vgl. GIBB, *Constitutional Organization*, S.15.

171) Vgl. W. Montgomery WATT, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, S.40 ff.; ders., *Islam and the Interpretation of Society*, London 1961, S.156 f., 216 ff., 222; ders., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962, S.32 ff.

allen anderen Fragen einzuräumen, und verlangte, daß die Gläubigen dem tatsächlichen Machthaber auf jeden Fall zu gehorchen hätten, selbst wenn er persönlich ein unwürdiger Mensch sei¹⁷²⁾.

AL-MAWARDI war der letzte große Staatsrechtslehrer des Islam, der sich uneingeschränkt zu dem klassischen Grundsatz bekannte, daß ein Kalif keinen Anspruch auf die Loyalität seiner Untertanen habe, wenn er seine Pflichten nicht oder schlecht erfülle. Immerhin vermied er es anzudeuten, auf welche Weise ein solcher Kalif zu entthronen wäre¹⁷³⁾. Unter den späteren politischen Theoretikern des Islam herrschte dagegen die Tendenz vor, die Position des Kalifen menschlicher Kritik zu entrücken und sein Amt als ein allein von Gottes Gnaden verliehenes hinzustellen¹⁷⁴⁾. AL-GHAZZALI erkannte zwar im Einklang mit seiner Staatsauffassung ein Widerstandsrecht der Umma gegenüber einem unbotmäßigen Kalifen grundsätzlich an, nicht jedoch eine Widerstandspflicht der Gläubigen¹⁷⁵⁾. Nach seiner Ansicht waren die Muslime zwar gehalten, den Herrscher auf Rechtsverletzungen hinzuweisen, doch sollte ihrer anschließenden Bestrafung wegen der Inter-

172) Vgl. STEPPAT, S.324.

173) Vgl. Majid KHADDURI, The Juridical Theory of the Islamic State, in: The Muslim World, Bd. 41 Nr. 3 (Juli 1951), S.194 f.

174) Vgl. Badr ad-Dīn IBN JAMA'Ā (gestorben 1333), Tahrīr al-Aḥkām fī Tadbīr Ahl al-Islām ("Die Entwicklung der Regime zur Leitung des islamischen Volkes"), hrsg. von Hans KOFLER, in: Islamica, Bd. VI (1934) Nr. 4, S.365. Vgl. ferner IBN AT-TIQTĀQA, op.cit., S.30, der dazu schreibt: "Sprich nicht schlecht von deinen Herrschern; denn wenn sie gottesfürchtig sind, werden sie belohnt, und du schuldest ihnen Ehrerbietung. Handeln sie aber unrechtmäßig, so tragen sie selbst die Last ihrer Sünden, und deine Pflicht ist es, geduldig zu sein. Denn sie sind Werkzeuge Allahs, mit denen er straft, wen immer er will. Du aber sollst nicht Allahs Bestrafung durch Drängen und Unmut herausfordern, sondern in Demut und Unterwerfung."

175) Vgl. Abu Ḥamīd Muḥammad AL-GHAZZALI, Al-Iqtisād fī 'l-I'tiqād ("Die Ökonomie im Glauben"), 2.Aufl., Kairo 1909, S.206 f.

vention in Angelegenheiten des Kalifen nichts im Wege stehen¹⁷⁶⁾.

Infolge der historischen Entwicklung mußten die Erfordernisse einer legitimen Staatsgewalt mit immer größerer Nachsicht neu definiert werden. Man gelangte schließlich wegen der faktischen Machtübernahme der Sultane an der Seite der Kalifen zu der Auffassung, der Gläubige sei verpflichtet, jedem Gewalthaber Gehorsam zu leisten, gleichgültig ob er die Macht de iure oder de facto innehatte¹⁷⁷⁾. Dabei berief man sich nicht zuletzt auch auf die Staatspraxis im benachbarten byzantinischen Kaiserreich, wo der Erfolg die Usurpation ebenfalls legitimierte: Der Sieger gewann dort die Krone durch ein angebliches Votum Gottes (psēphos)¹⁷⁸⁾.

b) Die nichtmuslimischen Untertanen des Kalifen

Die unterworfenen Völkerschaften, die nicht bereit waren, sich zum Islam zu bekennen, galten als Ungläubige (Kāfirūn, sing. Kāfir). Sofern sie nicht Heiden (Mushrikūn, sing. Mushrik) waren, wurde ihnen jedoch gestattet, auf islamischem Territorium zu leben und ihre Religion zu praktizieren. Das betraf insbesondere die Juden und Christen, die man als Anhänger der sog. Buchreligionen (Ahl al-Kitāb) bezeichnete. Sie wurden toleriert, weil sie wie die Anhänger des Propheten Monotheisten waren, galten aber nicht als Gläubige, da sie es ablehnten, auch an die Sendung Mohammeds und an den

176) Diese Auffassung AL-GHAZZALI's erinnert stark an die Einstellung Luthers, der vor allem auf Grund des Römerbriefes (Kapitel 13, Verse 1 - 7) Gehorsam gegenüber der Obrigkeit verlangte: Laufen deren Anordnungen dem göttlichen Gesetz offensichtlich zuwider, so sei zwar passiver Widerstand zulässig; doch müsse der "ungehorsame" Untertan die vom weltlichen Herrscher verhängte Strafe hinnehmen; vgl. E.G. LEONARD, Histoire du protestantisme, 3.Aufl., Paris 1960, S.32.

177) Vgl. AL-GHAZZALI, Ihya' 'Ulūm ad-Dīn ("Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften"), Bd. II, S.124; darüber ferner bei David DE SANTILLANA, Law and Society, in: The Legacy of Islam, hrsg. von Thomas ARNOLD und Alfred GUILLAUME, Oxford 1931, S.302 f.

178) Vgl. K. HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. III, Tübingen 1928, S.194.

Koran zu glauben.

Im islamischen Staat war die Staatsangehörigkeit jedoch identisch mit der Religionszugehörigkeit: Nur Muslime konnten die volle Staatsbürgerschaft besitzen. Daher wurden Christen, Juden und Zoroastrier als Untertanen zweiter Ordnung angesehen, für die im Laufe der Zeit ein ganzer Katalog restriktiver Sondervorschriften in Kraft gesetzt wurde. Man bemühte sich, sie in religiös autonomen Gemeinschaften (Milal, sing. Milla; türkisch: Millet) zu neutralisieren, deren Verhältnisse zur Umma anfangs durch Verträge (sog. Dhimmam, sing. Dhimma) - weshalb man die nichtmuslimischen Untertanen auch Dhimmī nannte - , später immer mehr durch unilaterale Bestimmungen geregelt wurden. Den Milal gewährten die Kalifen ein beachtliches Maß an innerer Selbstverwaltung einschließlich einer weitgehenden Justizautonomie¹⁷⁹⁾; An der Spitze jeder Milla stand der jeweilige geistliche Obere der Gemeinschaft (Bischof, Rabbi), der von der Regierung des Kalifen bestätigt werden mußte und zugleich die Beziehungen zu ihr aufrechterhielt.

Die grundsätzlichen Bedingungen, die den Status der nichtmuslimischen Untertanen im islamischen Staat festlegten, ergeben sich aus den folgenden Vorschriften, die teils auf Koran und Sunna, teils auf lokaler Praxis basierten und von den 'Ulamā' mittels der Institutionen des Ijmā' und des Qiyās im Laufe der Zeit zu einem Teil des kanonischen Rechts entwickelt wurden¹⁸⁰⁾:

- (1) Der islamische Staat garantierte Leben und Eigentum der Dhimmī, schützte ihre Kirchen und tolerierte die Ausübung ihrer Religion in der Privatsphäre und in den Kirchen.

179) Die Autonomie basierte auf dem Koran: Sure 5, Verse 45 bis 52.

Nur Fälle, an denen sowohl muslimische als auch nichtmuslimische Untertanen beteiligt waren, wurden von der staatlichen islamischen Gerichtsbarkeit entschieden.

180) Vgl. Majid KHADDURI, International Law, in: Law in the Middle East, hrsg. von Majid KHADDURI und Herbert J. LIEBESNY, Bd.1: Origin and Development of Islamic Law, Washington/D.C. 1955, S.363 f.

- (2) Jeder freie und erwachsene männliche Dhimmī hatte eine Kopfsteuer (Jizya) zu zahlen¹⁸¹⁾.
- (3) Wenn der Staat die eroberten Ländereien beschlagnahmte, den Dhimmī aber erlaubt wurde, sie weiter zu bearbeiten, so hatten sie für dieses Privileg eine Landsteuer (Kharāj) an den Bait al-Māl abzuführen.
- (4) Die Dhimmī durften gegenüber dem Propheten, dem Koran und überhaupt der Religion des Islam keine Mißachtung äußern. Nach ihrer Unterwerfung wurde ihnen untersagt, neue Kirchen zu errichten oder ihre Kirchenglocken zu läuten. Sie durften ferner das Kreuz nicht länger öffentlich zeigen, und auch die den Anhängern des Islam verbotenen Gebräuche, wie das Trinken von Wein oder das Essen von Schweinefleisch, mußten in der Öffentlichkeit vermieden werden.
- (5) Einem Dhimmī war es nicht gestattet, in sexuelle Beziehungen zu einer muslimischen Frau zu treten, während ein Muslim eine Christin oder Jüdin heiraten durfte. Die Häuser der Dhimmī mußten niedriger gebaut werden als die der Muslime. Die Dhimmī durften ferner weder Pferde als Reittiere benutzen noch Waffen bei sich führen. Ihre Kleidung unterschied sich von der der Vollbürger dadurch, daß sie ständig einen Gürtel (Zinnār) und einen farbigen Turban tragen mußten.

181) Jizya ist ein Wort aramäischen Ursprungs und bedeutet etwa Lösegeld, Tribut. Die Jizya wurde verlangt teils als Bestrafung für das Verharren im falschen Glauben, teils als Entgelt für den garantierten Schutz, teils als eine Art Ersatzgeld für die Disqualifikation vom Militärdienst, den nur Muslime leisten durften. Vgl. Abu 'l-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad IBN RUSHD ("Averroes"), Al-Muqaddimāt al-mumahhidāt ("Wohlgeordnete Prolegomena"), Bd.1, Kairo 1907, S.279.
 Erst nach der Jungtürkenrevolution von 1908 wurden zum ersten Mal Nichtmuslime in einem muslimischen Staat zum Militärdienst verpflichtet und von der Zahlung der Kopfsteuer dispensiert.
 Thomas ARNOLD weist allerdings in seinem Buch "The Preaching of Islam", 3.Aufl., London 1938, S.60 ff. darauf hin, daß es einzelne christliche Stämme gegeben habe, die freiwillig an der Seite der Muslime gekämpft hätten und auf Grund dessen von der Zahlung der Jizya befreit gewesen wären.

In der Frühzeit des Islam bildeten die Dhimmī die große Mehrheit der Bevölkerung des islamischen Staates; denn es vergingen mehrere Jahrhunderte, bis die zumeist christlichen, jüdischen oder zoroastrischen Bewohner der unterworfenen Gebiete zum Islam konvertierten. Daraus ergab sich die große Bedeutung, die der Ahl al-Kitāb für das neue Staatswesen hatte. Andererseits zeigt die Tatsache, daß überhaupt Nichtmuslime auf islamischem Territorium geduldet wurden, daß es sich bei der Umma nicht um einen rein religiösen Zusammenschluß handelte, sondern um eine staatliche Organisation - wenn auch auf religiöser Grundlage. In ihr wurden die Dhimmī wie politische Minderheiten behandelt, indem man ihre Selbstverwaltungskörperschaften staatlicher Aufsicht unterstellte¹⁸²⁾.

IV. Ideal und Wirklichkeit im klassischen islamischen Staat

Nirgends in der islamischen Theorie war der Widerspruch zwischen den normativen Vorstellungen der Juristen und den tatsächlich obwaltenden Verhältnissen so eklatant und zugleich schmerzlich für die gesamte Umma wie im Bereich der politischen Organisation. Es läßt sich eine allgemeine Unfähigkeit feststellen, die von Allah geoffenbarten Grundsätze staatlicher Ordnung, wie sie die Rechtsgelehrten so scharf erfaßt und so wirklichkeitsfremd entwickelt hatten, in wenigstens leidlich funktionierende Einrichtungen umzusetzen¹⁸³⁾. Man darf füglich bezweifeln, ob das Kalifat, wie es die 'Ulamā' beschrieben, jemals etwas anderes war als ein Paradigma und ein Programm. Jedenfalls schuf der islamische Staat keine Institutionen zur Verwirklichung der Prinzipien, auf denen das Staatsideal basierte: etwa für die Wahl des Kalifen, für seine Beratung oder gar für seine Absetzung. Im 11. Jahrhundert war dann der Kontrast zwischen Ideal und Wirklichkeit derart kraß geworden, daß er für alle Gläubigen ein bedrückendes Problem darstellte.

182) Vgl. PRITSCH, S.39 und 43.

183) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.196.

Aus dem entsprechend der ursprünglichen Lehre organisierten Staatswesen der vier rechtgeleiteten Kalifen, welches die Wahl des Staatsoberhauptes und die auch irdische Verantwortlichkeit des Kalifen gegenüber der Umma vorgeschrieben hatte, waren von Dynastien im Erbwege beherrschte Despotien geworden: Die Kalifen gingen immer mehr zu einer Regierungsform über, die durch ihre persönlichen Machtsprüche charakterisiert war. Sie fühlten sich bald weder an das Gesetz noch an die Zustimmung der Beherrschten gebunden, übten die Verwaltung nicht durch Behörden mit eigener Verantwortung, sondern durch von ihnen abhängige Günstlinge aus und stützten sich weniger auf die einheimische Oberschicht als auf militärische Gewalt, in der Regel auf landfremde Söldner.

Schon die frühen Omaiadenkalifen schienen sich der Diskrepanz zwischen den Erfordernissen des Glaubens und den praktischen Notwendigkeiten durchaus bewußt gewesen zu sein, wie uns von dem Kalifen Abd al-Malik (685 - 705) berichtet wird¹⁸⁴⁾. Auch der Stand, der im Islam dazu prädestiniert schien, ein ständiges Bindeglied zwischen Volk und Herrscher zu bilden: die "Ulamā", die die Gesetzesinterpretation auszuüben vermochten und denen - als den "Männern des LöSENS und Bindens" - die Theorie ja auch tatsächlich wichtige öffentliche Funktionen zuwies, schreckte in seiner Mehrheit von aktiver Teilnahme an der Regierung zurück und suchte sein Heil in selbständigem Wirken. Sie verurteilten die Abweichungen von der Norm des Propheten, die die Herrscher nicht selten befahlen, und wichen aus Angst um ihr Seelenheil ihrem Ruf aus, wenn sie zur Übernahme eines Amtes aufgefordert wurden¹⁸⁵⁾.

Die Abbasidenzeit bereitete schließlich jene spätmittelalterliche Epoche vor, in der die "Ulamā" die irdischen For-

184) BADEAU berichtet, Abd al-Malik Ibn Marwan habe gerade im Koran gelesen, als ihn die Nachricht seiner Nachfolge auf dem Kalifenthron erreichte. Voller Bedauern soll er das Heilige Buch geschlossen und gesagt haben: "Dies bedeutet die Trennung zwischen Dir und mir." Vgl. Islam and the Modern Middle East, op.cit., S.61.

185) Vgl. STEPPAT, S.330.

derungen des Islam - Aufrechterhaltung des Gesetzes und der Einheit der Umma - außerhalb der Politik zu erfüllen suchten. Darin, daß es den Abbasiden nicht gelang, auf der Kalifatsidee einen lebensfähigen Staat zu errichten, erblickt GIBB den ausschlaggebenden Grund für das Scheitern der ursprünglichen islamischen Staatskonzeption überhaupt und für den Sieg des politischen Quietismus im Islam¹⁸⁶⁾.

Für den gläubigen Muslim blieben Staat und Religion jedoch identisch. Wenn er nicht umhin konnte, die Obrigkeit als ungerecht anzusehen, so mußte ihm die Weltordnung gestört erscheinen, und diese Situation trieb ihn dazu, so lange wie irgend möglich nach einer Rechtfertigung dieser Obrigkeit zu suchen und sich ihr sogar dann zu fügen, wenn sie nicht einmal mehr Anspruch darauf erhob, das islamische Staatsideal zu verwirklichen. Am Ende erzwang jedoch der unerträgliche und geradezu grotesk sich ausweitende Abgrund zwischen Ideal und Wirklichkeit das Aufgeben dieses Ideals, wobei selbst dieser Verzicht noch fadenscheinige Verkleidungen erhielt, um das Gewissen der Umma zu beruhigen, die auch weiterhin von sich als der Gemeinde Allahs denken dürfen wollte und will.

186) Vgl. Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, Government and Islam under the Early 'Abbāsids, in: L'élaboration de l'Islam, hrsg. von Claude CAHEN, Paris 1961, S.118 ff.

C. Die moderne Interpretation der islamischen Staatsidee und ihre Verwirklichung in den Verfassungsordnungen muslimischer Staaten

I. Der Beginn der Reformbewegungen Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts

Die Reformbewegung im Osmanischen Reich und in den übrigen Muslimstaaten des Mittleren Ostens ging während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von zwei Hauptgruppen aus: den fortschrittlich gesinnten 'Ulamā' und der neuen Generation vom Westen beeinflusster Nationalisten. Die erste Gruppe repräsentierte nur einen winzigen Teil der 'Ulamā'; sie anerkannte die Notwendigkeit eines Wandels, um den Islam als Religion und Weltanschauung zu retten, und war willens, eine Neuformulierung der islamischen politischen Theorie und ihre Anpassung an die Erfordernisse einer aufgeklärteren Welt vorzunehmen.

Die zweite Gruppe bestand aus liberalen Nationalisten, die den Islam eher als ein nationales Erbe denn als eine unantastbare Staats- und Gesellschaftsordnung ansahen und die an eine repräsentative Demokratie und an eine verantwortliche Regierung nach europäischem Vorbild glaubten. Diese Gedanken wurden in arabischer Sprache zum ersten Mal von dem christlichen Libanesen Butrus AL-BUSTANI (1819 - 1883) niedergeschrieben, der am Syrian Protestant College, der heutigen Amerikanischen Universität von Beirut, studiert hatte. AL-BUSTANI propagierte seine Ideen in zwei von ihm gegründeten Zeitschriften: An-Nafir as-sūrīya ("Die syrische Trompete"), ein populärwissenschaftliches Magazin, und Al-Jinan ("Der Schild"), ein wissenschaftlich ausgerichtetes politisches und literarisches Journal. Seine Schüler arbeiteten in seinem Sinne an den neuen und für den arabischen Raum umwälzenden Ideen weiter und fanden schließlich in dem Ägypter Aḥmad LUṬFI AS-SAYYID (1872 - 1963) ihren letzten großen Vertreter. LUṬFI AS-SAYYID war 1907 Mitbegründer der ägyptischen Umma-Partei gewesen; er wurde ihr Generalsekretär und Herausgeber des Parteiorgans Al-Jarīda ("Die Zeitung"). 1924

berief ihn die Regierung als ersten Rektor der neuen staatlichen ägyptischen Universität in Kairo, und von 1928 bis 1929 war er Erziehungsminister. Nach 1952 zog er sich aus dem politischen Leben zurück, blieb aber bis zu seinem Tode Präsident der Akademie für arabische Sprache in Kairo.

Diese Gruppe ging davon aus, daß sich sowohl die staatliche Gesellschaft als auch die religiöse Gemeinschaft am besten entwickelten, wenn die weltliche und die religiöse Autorität voneinander unabhängig seien und wenn die staatliche Obrigkeit entsprechend den Bedürfnissen der Menschen in dieser Welt handle. Die Wirkung dieser Ideen blieb jedoch im wesentlichen auf die intellektuellen Kreise der arabischen Bevölkerung beschränkt. Der Masse der Moslems konnte derartiges Gedankengut nur schwerlich eingehen; sie war zu sehr in den alten Traditionen verwurzelt, nach denen weltliche und religiöse Autorität eine untrennbare Einheit bilden.

Auch die Gruppe der fortschrittlich gesinnten 'Ulamā' nutzte ihre Chance nicht: Im Verlauf der letzten hundert Jahre mußte die islamische Modernisierungsbewegung trotz Teilerfolgen auf einigen Gebieten letzten Endes versagen, weil es ihr nicht gelang, die Neuformulierung der islamischen Doktrin als ihr erklärtes und für alle anderen Ideen grundlegendes Ziel durchzusetzen.

Der als Vater der islamischen Reformbewegung geltende Jamāl ad-Dīn AL-AFGHANI (1839 - 1897) hatte gelehrt, daß die Grundlagen des Islam nach wie vor gültig und den Anforderungen der modernen Zeit gewachsen seien. AL-AFGHANI war überzeugt, daß die Vorherrschaft der Europäer in der Welt die Folge des hohen Niveaus ihrer Technik, ihres Handels, ihres Bildungsstandes, ihrer Organisationsmethoden und ihrer Diplomatie sei. Um diesen Vorsprung aufzuholen, bedürfe es für die muslimischen Staaten lediglich der Übernahme und Weiterentwicklung dieser modernen Mittel in ihrer eigenen Gesellschaftsordnung¹⁸⁷⁾. Folglich plädierte AL-AFGHANI für eine

187) Dieser Vorschlag war als solcher für die muslimische Welt nicht neu. In Ägypten waren diese Ideen bereits unter Mohammed Ali (1805 - 1840) energisch in die Tat um-

Reform des Islam durch Einführung der Massenerziehung und betonte den Vorrang der Vernunft gegenüber dem Glauben in politischen und staatsrechtlichen Fragen, was in der Tat eine Revolution im islamischen Denken darstellte. AL-AFGHANI spielte auch in der praktischen Politik eine nicht unbedeutende Rolle. Vornehmlich wegen seines politischen Engagements kam es zu den ersten nationalistischen Aufständen im Vorderen Orient: die 'Arābī-Revolte in Ägypten 1881/82 und die persische Revolution von 1905/06 188).

Im gesamten Mittleren Osten und in Nordafrika hat das Erscheinen AL-AFGHANI's in erster Linie zur Folge gehabt, daß Probleme und Fragestellungen sichtbar wurden, deren Vorhandensein vorher nur verschwommen bewußt gewesen war. Europa und die Überlegenheit der europäischen Völker hatten sich zwar schon vor AL-AFGHANI "störend" in der Welt der Muslime bemerkbar gemacht, er war es jedoch, der die Beziehungen Europas zum Islam erstmals klar als Konkurrenzkampf, ja als Existenzkampf für den Islam formulierte und der seine Glaubensgenossen darauf hinwies, daß sie in diesem Kampf mit den Europäern unterliegen würden, wenn sie nicht ihr eigenes soziales und nationales Leben erneuerten: Evolution und Revolution wurden unter AL-AFGHANI's Einfluß von den Moslems erstmals als Lebensnotwendigkeit für ihre Staaten, Nationen und Gemeinwesen erkannt 189).

AL-AFGHANI's Schüler, der Ägypter Muḥammad 'Abdūh (1849 - 1905) genoß als langjähriger Scheich der Azhar-Universität ein noch größeres Ansehen. Ihm gebührt das eigentliche Ver-

gesetzt worden. Neu war jedoch, daß ein religiöser Führer diese Ideen sanktionierte und versuchte, mit Hilfe der Technik und der Naturwissenschaften die islamische Ordnung zu verteidigen und wieder zu beleben; vgl. Nadav SAFRAN, Egypt in Search of Political Community, Cambridge/Mass. 1961, S.44.

188) Vgl. Hisham B. SHARABI, Government and Politics of the Middle East in the Twentieth Century, Princeton/N.J. 1963, S.19; Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, Mohammedanism, 2.Aufl., 3.Neudruck, New York - Oxford 1964, S. 175.

189) Vgl. Arnold HOTTINGER, Die Araber, Zürich 1960, S.230 f.

dienst, ein Reformprogramm für den modernen Islam definiert zu haben. 'Abdūh war sich bewußt, daß das moderne Leben der westlichen Welt seit dem Eroberungszug Napoleons I. unaufhaltsam in Ägypten vordrang, obwohl die 'Ulamā' es lange Zeit nicht wahrhaben wollten. Er erkannte ferner, daß die moderne Zeit sich durchsetzen und die besten Kräfte im Lande für sich gewinnen werde, ob die frommen Gelehrten ihr nun zustimmten oder nicht. Seine Folgerung war, daß die Religion sich irgendwie anpassen, mitmachen, zeitgemäß werden mußte, wollte sie im Volke lebendig bleiben. Den Ausweg aus dem Dilemma wies er mit dem Begriff der Interpretation, indem er verkündete, daß jede Zeit verpflichtet sei, das ewige Wort Allahs ihrem Geiste gemäß neu zu interpretieren und zu verstehen. Was aber die Bestimmung dieses Geistes einer Epoche betraf, so entlarvte er ihn im Sinne der orthodoxen islamischen Schule als die durch den langen zeitlichen Abstand vom Propheten und von den vier ersten rechtgeleiteten Kalifen sowie als die durch die Schwäche des menschlichen Charakters bedingte Verderbnis¹⁹⁰⁾. In seinem Reformprogramm ging er daher davon aus, daß die Werte des Islam unanzweifelbar bleiben und daß die Muslime sich den derzeitigen Tiefstand selbst und nicht ihrer Religion und Gesellschaftsordnung zuzuschreiben hätten. Die politische Theorie müsse daher von allen Auswüchsen und nicht autorisierten Beifügungen, die sie im Laufe der Zeit korrumpiert und entstellt hätten, befreit werden, und die Umma müsse sich auf dem Gebiet der Theologie und Jurisprudenz wieder der ursprünglichen, unverfälschten Prinzipien ihrer Vorfahren besinnen. Es sei daher die Zeit der Religion, nicht etwa die Religion der Zeit anzupassen.

Aus diesen Gedanken heraus entstand die Salafīya-Bewegung¹⁹¹⁾, die 1883 von der Reformgruppe um AL-AFGHANI und 'Abdūh in Paris gegründet wurde¹⁹²⁾.

190) Vgl. HOTTINGER, Die Araber, S.235 f.

191) Salafīya bedeutet Rückkehr zu den Salaf, den großen Vorfahren.

192) Vgl. Majid FAKHRY, The Theocratic Idea of the Islamic State in Recent Controversies, in: International Affairs,

‘Abdūh rief ferner dazu auf, der Vernunft in der Beurteilung religiöser und rechtlicher Fragen den ihr angemessenen Platz einzuräumen, und betonte die Notwendigkeit der Trennung aktueller politischer Aktionen von den Fragen der religiösen Reform, wodurch vor allem der junge ägyptische Nationalismus stark beeinflusst wurde.

‘Abdūh hatte zwar einen Weg gezeigt, der es erlaubt hätte, den "ganzen muslimischen Menschen" zu modernisieren, ohne seine Spaltung herbeizuführen: Die Reform des Islam wurde von ihm aber nur geistig vollzogen; in sozialer Hinsicht blieb sie ein Mißerfolg. Das lag daran, daß ‘Abdūh's Lehren auf intellektuellen Grundlagen beruhten, deren psychologischer Eindruck auf die Moslems zwar groß war, die aber letzten Endes doch zu verschwommen blieben und nicht systematisch genug dargeboten wurden¹⁹³⁾. Der Mangel einer gemeinsamen Basis für einen Konsensus über die exakte Natur dieser Botschaft zwang daher viele seiner Anhänger im Laufe der Zeit zu unterschiedlichen Interpretationen: So konträre Denker und Politiker wie der liberale Konstitutionalist LUTFI As-SAYYĀID, der militante Fundamentalist Hassan AL-BANNĀ’, der Begründer der Muslimbruderschaft, oder Ägyptens Staatspräsident Gamāl ‘Abd AN-NĀṢIR identifizieren, bzw. identifizierten sich als Erben und Jünger ‘ABDUH's. Selbst sein engster Schüler und hervorragendster Biograph, der Syrer Rashīd RIDA (1865-1935), wandelte sich unter dem Druck der Ereignisse und der politischen Entwicklung der muslimischen Welt von einem liberalen Reformier über einen radikalen Fundamentalisten zu einem orthodoxen Konservativen.

Nach ‘ABDUH's Tod war er es, der die Ideen seines Lehrers zu bewahren suchte und sie in der von ihm begründeten

Bd.30 Nr.4 (Oktober 1954), S.454.

Auf den Grundsätzen der Salafīya bauten später die Muslimbrüder ihre Bewegung auf, während die Istiqlal-Partei in Marokko unter ‘Allāl AL-FASI ihre Ideologie als Neo-Salafīya bezeichnet. Vgl. dazu ROSENTHAL, S.325.

193) Vgl. Malcolm H. KERR, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abdūh und Rashīd Ridā, Berkeley-Los Angeles 1966, S.15.

Zeitschrift Al-Manar ("Die Fackel", "Der Leuchtturm") mit stets neuen Impulsen der Öffentlichkeit präsentierte. RIDA betonte vor allem, daß die Umma das Recht habe, sich selbst Gesetze zu geben, solange diese nicht im Widerspruch zur Sharī'a stünden, ein Recht, das von der klassischen Theorie sowohl dem Kalifen als auch seinen Untertanen stets bestritten worden war, weil sie nur Allah als den Gesetzgeber der Umma anerkannt hatte. Nach RIDA sollten sich die 'Ulamā' zu einer organisierten Körperschaft zusammenschließen und eine Art parlamentarische Institution bilden¹⁹⁴). Er erkannte durchaus die Herausforderung der modernen Zeit und wollte, daß der Islam sich ihr stellte - allerdings nur so weit, wie es zur Wiedererlangung seiner früheren Stellung in der Welt notwendig war. Auch das klassische Prinzip der Shūra erfuhr durch ihn eine Wiederbelebung: Ein islamischer Herrscher - und das konnte nach RIDA nur ein wahrer Kalif sein - sollte den Staat in gegenseitiger Beratung mit den 'Ulamā' lenken. Nur in dieser Verbindung könne die islamische Zivilisation wieder voll zur Blüte gelangen, könne die reine Lehre der Religion wiederhergestellt und die Einheit der gesamten Umma erreicht werden¹⁹⁵).

Nach 'ABDUM's Tod übernahm Rashīd RIDA auch die geistige Führung der Salaffiya-Bewegung. In Übereinstimmung mit den Modernisten verneinten ihre Anhänger die Kompetenzen der mittelalterlichen Rechtsschulen und bekannten sich zu Koran und Sunna als den einzigen Autoritäten der religiösen Wahrheit. Insofern war die Salaffiya eine reformistische Bewegung und befand sich im Gegensatz zur Mehrheit der 'Ulamā'. Andererseits unterschied sie sich von den Ansichten der Modernisten dadurch, daß sie jede Beeinflussung der islamischen Gedankenwelt durch abendländischen Rationalismus und der islamischen

194) Vgl. Albert HOURANI, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, London-New York-Toronto 1962, S.234.

195) Vgl. Rashīd RIDA, Al-Khilāfa aw al-Imāma al-ʿuzmā ("Das Kalifat oder das Höhere Imamamt"), Kairo 1923, S.105, ins Französische übersetzt von Henri LAOUST unter dem Titel "Le califat dans la doctrine de Rashid Rida", Beirut 1938, S.178.

Gesellschaftsordnung durch westlichen Liberalismus leidenschaftlich ablehnte¹⁹⁶⁾. Dieser sog. Manar-Modernismus hat sich jedoch im Laufe der Jahre mehr und mehr in einem restriktiven Religionsleben abgekapselt - ganz im Gegensatz zu 'ABDUH's expansiver Geisteshaltung, die nicht die Verteidigung der Religion durch Rückkehr zu den Ursprüngen, sondern ihre Belebung durch Erschließen und religiöses Durchdringen der neuen geistigen Welten einer vom Westen heraufgeführten neuen Zeit gefordert hatte¹⁹⁷⁾.

Dennoch bleibt es das Verdienst RIDA's, in seiner 1923 erschienenen Abhandlung Al-Khilāfa aw al-Imāma al-ʿuzmā ("Das Kalifat oder das Höhere Imamat") eine Beschreibung des islamischen Staates angeboten zu haben, die für die gläubigen Moslems des 20. Jahrhunderts Gültigkeit behalten hat. Das Werk hat nichts von seiner Aktualität eingebüßt, so utopisch und romantisch es auch erscheinen mag. Die bedeutsame Tatsache ist, daß - abgesehen von einigen Details und vielleicht geringfügigen Akzentverschiebungen hier und dort - kein zeitgenössischer Apologet des islamischen Staates über RIDA hinausgegangen ist¹⁹⁸⁾.

Allerdings blieb es immer nur bei Programmen, Aufrufen, scharfsinnigen Abhandlungen und ausgeklügelten Expertisen der islamischen Theologen und Rechtsgelehrten. Realisiert wurde wenig. Nicht einmal zur "Öffnung der Tore des Ijtihād", die im 13. Jahrhundert geschlossen worden waren¹⁹⁹⁾, konnte man sich in den Kreisen der 'Ulamā durchringen, obwohl alle bedeutenden Reformen darin ein Erbübel des Islam und den Grund für seinen stetigen Niedergang seit dem Mittelalter erblickten. AL-AFGHANI und 'ABDUH betonten sogar, daß es für jeden Anhänger des Propheten, insbesondere aber für die 'Ulamā, nicht nur erlaubt, sondern sogar obligatorisch sei, den Ijtihād auszuüben und keinen bedenkenlosen Taqlīd zu betrei-

196) Vgl. GIBB, Mohammedanism, S.178.

197) Vgl. HOTTINGER, Die Araber, S.238.

198) Vgl. ROSENTHAL, S.67.

199) Vgl. unter B.I.4, S.36 ff.

ben²⁰⁰⁾. Da aber jene "Schließung der Tore des Ijtihād" nach dem Fall des abbasidischen Kalifats von Bagdad auf Grund eines förmlichen allgemeinen Konsensus zustande gekommen ist, bedarf es eines ebensolchen Schrittes, um die Tore wieder zu öffnen. Und daß das bisher noch nicht geschehen ist, beweist, daß die konservativen Kräfte innerhalb der 'Ulamā' auch heute noch dominierend sind.

Infolge dieses Versagens der gemäßigt fortschrittlichen Kreise des Islam erlebten die muslimischen Staaten seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhundert den Durchbruch einer rein nationalistischen Bewegung, die im allgemeinen eine Konfrontation mit Fragen der islamischen Staatstheorie vermeidet und sich statt dessen auf strikt weltliche politische Probleme, wie die nationale Einheit oder den Wohlfahrtsstaat, beschränkt. Das bedeutet jedoch nicht, daß die zur Behutsamkeit mahnenden Kräfte des Islam oder seine religiösen Eiferer seit dieser Zeit verstummt wären. Im Gegenteil: Immer wieder hört man von Bewegungen und Sekten, die offen oder konspirativ gegen die Mißachtung traditioneller Grundsätze in den heutigen muslimischen Nationalstaaten kämpfen. Die innerislamische Front läßt sich derzeit in vier "Phalanxen" gliedern, die entsprechend ihrer geistigen Affinität zur Kooperation in der einen oder anderen Frage bereit sind:

(1) Die extremen Säkularisten

möchten jeglichen Ausdruck traditioneller Werte aus Furcht vor dem Einfluß religiöser Obskurität ausschalten²⁰¹⁾.

Sie gehen davon aus, daß Islam im wesentlichen eine Religion ist, kein soziales System und keine Staatsform. Der Prophet habe kein politisches Regime etabliert, sondern sei ein rein religiöser Führer seiner Gemeinde gewesen. Politische Angelegenheiten sollten vom Volk und seinen gewählten Führern in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der Zeit

200) Vgl. Sobhi MAHMASSANI, Modernization of the Legal System in Muslim Countries, in: The Principles of Law Making in Islam, Lahore 1961, S.8.

201) Vgl. Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, Modern Trends in Islam, Chicago/Ill. 1947, S.112.

wahrgenommen werden. Der Islam lasse jede Regierungsform zu, wenn sie nur dem allgemeinen Wohl förderlich sei.

Diesen Säkularisten ist es bisher nur ein einziges Mal gelungen, einen eindeutigen, wenn auch nur temporären Sieg davonzutragen, nämlich in der Türkei Atatürks und İnönüs bis zum Jahre 1950. In den meisten anderen muslimischen Staaten verstanden sie es jedoch, sich mit den gemäßigten Säkularisten zu liieren und in dieser gemeinsamen Front ihren Ideen zum Durchbruch zu verhelfen.

Zu den extremen Säkularisten wird man auch die Anhänger der Ba'ṯh-Partei zählen müssen, die seit 1963 die Politik in Syrien bestimmt, ohne jedoch in diesem Land großen Widerhall bei der Bevölkerung zu finden. Die Partei wurde 1940 von Michel 'AFLAQ gegründet, der bis 1965 ihr Generalsekretär und Chefideologe blieb. 'AFLAQ stellt den arabischen Nationalismus über den Islam, den er lediglich als nationales Erbe zu respektieren bereit ist²⁰²⁾. Er lehnt zwar nur die traditionalistischen und fundamentalistischen islamischen Ansichten ausdrücklich ab, betont jedoch die historische Entwicklung und die veränderten Erfordernisse der Zeit²⁰³⁾, ohne auch Kriterien für eine Anpassung oder Reform des Islam zu erwähnen. Die Konstitution der Arabischen Ba'ṯh-Partei²⁰⁴⁾ enthält kein einziges Mal die Wörter Religion oder Islam und nimmt höchstens in negativem Sinne Bezug darauf, indem sie z.B. für die Kultur- und Erziehungspolitik eines ba'ṯhistischen Staates eine Basis auf wissenschaftlicher Grundlage fordert unter Abstrahierung aller "reaktionären Traditionen".

(2) Die gemäßigten Säkularisten

erstreben ebenfalls den modernen demokratischen Staat west-

202) Vgl. Leonard BINDER, Radical Reform Nationalism in Syria and Egypt, in: The Muslim World, Bd.49 Nr.2 (April 1959), S.110.

203) Vgl. Michel 'AFLAQ, Fī Sabīl al-Ba'ṯh al-'arabī ("Auf dem Weg zur arabischen Renaissance"), Bagdad 1953, S.33.

204) abgedruckt in Sylvia G. HAIM (Hrsg.), Arab Nationalism - An Antology, Berkeley - Los Angeles 1964, S.233 - 241.

licher Prägung, wollen aber seine Begriffe und Institutionen soweit wie möglich mit traditionellen Attributen belehnen und der Bevölkerung in islamischen Symbolen präsentieren²⁰⁵⁾. Von den 'Ulamā' abgesehen, dürfte sich die Mehrheit der einflußreichen Muslime dieser Kategorie zuordnen. Ihre Vormachtstellung kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß sich alle Verfassungen der heutigen muslimischen Staaten sowohl in ihrer Struktur als auch in ihrer Geisteshaltung an okzidentale Modelle anlehnen, d.h., sie sind keine charakteristischen Schöpfungen der islamischen politischen Theorie. Zwar weisen fast alle diese Verfassungen auch etliche vom Islam inspirierte Artikel auf²⁰⁶⁾; was auf den Einfluß der 'Ulamā' zurückzuführen ist, doch bemühen sich die gemäßigten Säkularisten, scheinbar nur "westlichen" Ohren vertraut klingende Begriffe, wie Demokratie, Parlament, Kabinett usw., mit den islamischen Prinzipien und Institutionen in Einklang zu bringen. Sie wollen mit dieser Methode sowohl dem Fortschritt als auch der islamischen Tradition ihren Tribut zollen, und tatsächlich dürfte dieser Weg auf die Dauer erfolgversprechender sein als der der extremen Säkularisten, wie sich am Beispiel der Türkei nach 1950 gezeigt hat, als das Menderes-Regime, mit der fast dreißigjährigen Praxis brechend, durch Zugeständnisse an die Masse der Bevölkerung auf dem Gebiet islamischer Traditionen große Erfolge erzielte. Damals hob die türkische Regierung viele der religiösen Restriktionen der Ära Atatürks und İnönüs wieder auf. So ist seit dieser Zeit der arabische Gebetsruf des Muezzin von den Minaretts der Moscheen wieder erlaubt; es wurden wieder Ausbildungsstätten für Imame eröffnet; in den Schulen darf wieder Religionsunterricht erteilt werden; die religiösen Feste erhielten wieder einen gewissen offiziellen Charakter²⁰⁷⁾.

205) Vgl. GIBB, Modern Trends in Islam, S.112, der diese Gruppe als Modernisten bezeichnet.

206) Vgl. dazu die Ausführungen unter C.III, insbesondere unter C.III.5.

207) Vgl. Emile MARMORSTEIN, Religious Opposition to Nationalism in the Middle East, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.6 (Juni 1955), S.7; ferner Paul STIRLING, Relig-

(3) Die fortschrittlich denkenden 'Ulamā'

sind insofern zur Zusammenarbeit mit den gemäßigten Säkularisten bereit, als sie die Zeichen der Zeit erkannt haben und positiv zum modernen Staat stehen. Ihnen geht es jedoch in erster Linie darum, die Werte einer modern interpretierten Shari'a im Volk und im Staat lebendig zu erhalten. Aus diesem Grunde sehen sie ihre eigene Beteiligung an den politischen Entscheidungen als notwendig und zugleich als die geeignete Garantie zur Erreichung dieses Zieles an. Diese 'Ulamā' bilden heute noch eine Minderheit in ihren Kreisen, doch ist ihr Einfluß in stetem Wachsen begriffen. Selbst in den ehemals ultrakonservativen Bewegungen der Wahhabitiden in Saudi-Arabien, der Mahdisten im Sudan und des Senussi-Ordens in Libyen, denen in ihren Staaten heute noch große politische Bedeutung zukommt, hat man inzwischen die Notwendigkeit erkannt, das ursprüngliche Konzept einer Rückkehr zur "goldenen" Frühzeit des Islam mit den Erfordernissen der Neuzeit in Einklang zu bringen.

(4) Die konservativen 'Ulamā' oder Fundamentalisten

repräsentieren das andere Extrem der geistigen Front des Islam. Sie lehnen jede Säkularisation der islamischen Staats- und Gesellschaftsordnung ab und widersetzen sich allen okzidentalischen Einflüssen, seien sie nun kapitalistischer oder kommunistischer Provenienz. Sie erstreben eine Wiedererrichtung des idealen Kalifats, wenn auch nicht in einer strikt kopierten Form, so doch im frühislamischen Geiste²⁰⁸). Sie anerkennen daher, daß die Rückkehr zu dieser von Allah sanktionierten Staatsform eine neue Interpretation der Shari'a unter Abstreifung aller dubiosen Beifügungen und Ausschmückungen der letzten tausend Jahre zur Folge haben würde.

Auch seitens der Fundamentalisten hat es im islamischen Raum nicht an praktischen Versuchen gefehlt, ihre Ideen in

ious Change in Republican Turkey, in: The Middle East Journal, Bd.12 Nr.4 (Herbst 1958), S.400 ff.

208) Vgl. FARUKI, S.33 und NAZMUL-KARIM, S.249.

die Tat umzusetzen. Die bekanntesten Bewegungen sind die Muslimbrüder (al-Ikhwān al-Muslimūn) in Ägypten und einigen anderen arabischen Staaten²⁰⁹⁾, die Islamische Sammlung (Jamā'at i-Islāmī) in Pakistan²¹⁰⁾ und die Vereinigung der Algerischen 'Ulamā', die maßgeblich an der 1954 offen ausgebrochenen Rebellion gegen Frankreich beteiligt war, später aber vom FLN (Front de la Libération Nationale) unterdrückt wurde²¹¹⁾. Weniger bekannt sind die Tījānīya-Bewegung im Maghreb und in Westafrika²¹²⁾ und die Nahdatul Ulama Indonesiens, eine orthodoxe Muslim-Liga schafiiitischer Richtung, die bereits 1926 gegründet wurde und noch nach den Wahlen vom Herbst 1955 mit 45 Abgeordneten (von insgesamt 227) im Parlament in Djakarta vertreten war²¹³⁾.

Während die Muslimbruderschaft seit 1954 infolge systematischer Unterdrückung durch das Nasser-Regime nur noch aus dem Untergrund heraus agieren kann, spielte und spielt die Jamā'at i-Islāmī seit der Unabhängigkeit Pakistans im Jahre

-
- 209) Die Muslimbruderschaft wurde 1928 von dem ägyptischen Volksschullehrer Hassan al-Bannā' gegründet. Al-Bannā' fiel 1949 einem Attentat zum Opfer.
- 210) Die Islamische Sammlung wurde 1941 von dem Rechtsanwalt Maulānā Abū 'l-A'īlā al-Maudūdī (geboren 1903) gegründet. Daneben gibt es eine weitere Partei der orthodoxen Muslime Pakistans, der sog. Nizam i-Islām unter Chaudhuri Mohammed Ali, der aber nie die Bedeutung erlangt hat wie die Jamā'at.
- 211) Die Bewegung war 1931 von Scheich 'Abdulḥamīd Bin Badīs (1890-1940) gegründet worden und sprach sich schon früh für die Konstituierung eines islamischen Staates in Algerien aus; vgl. RONDOT, Der Islam und die Mohammedaner von heute, S.294 ff. Eines der führenden Mitglieder dieser Bewegung, Tewfik al-Madani, war verschiedentlich Mitglied der Provisorischen Algerischen Exilregierung (GPRA) und ihr Repräsentant in Kairo. Später wurde er Minister für die religiösen Stiftungen (Auqāf, habous) im Kabinett Ben Bella; vgl. Hans E. TÜTSCH, Facets of Arab Nationalism, Detroit/Mich. 1965, S.62.
- 212) Vgl. GIBB, Mohammedanism, S.166-172.
- 213) Vgl. Justus M. van der KROEF, Muslim Movements in Indonesia, in: Eastern World, Juni 1954, S.20; ders., Some Social and Political Aspects of Islam in Indonesia, in: The Islamic Review, Juli 1957, S.35.

1947 eine bedeutsame Rolle beim Aufbau dieses Staates. Sie erstrebt die Errichtung einer islamischen "Theokratie", in der Koran und Sunna die obersten und unverletzlichen Gesetze darstellen sollen²¹⁴). In den Suren und Aḥādīth nicht gelöste Probleme sollen von auserlesenen islamischen Juristen (Ijmā'!) durch Analogieschlüsse (Qiyāsāt!) und vernünftiges Ermessen (Ijtihād!) geregelt werden. Der Gründer und Führer dieser Partei, Maudūdī, den manche als den systematischsten Denker des modernen Islam überhaupt ansehen²¹⁵), scheut sich nicht, die Demokratie im westlichen Sinne als unislamisch zu bezeichnen, da sie auf Mehrheitsbeschlüssen beruhe, die möglicherweise gegen Koran und Sunna verstoßen könnten. Die Islamische Sammlung ist straff organisiert; ihre Vollmitglieder müssen sich zum bedingungslosen Einsatz verpflichten. Sie ist bei den Massen sehr populär und besitzt auch einen großen und wachsenden Anhang unter den pakistanischen Intellektuellen, namentlich unter den Professoren und Studenten der Universitäten des Landes²¹⁶).

Wenn diese konservativen "Ulamā" heutzutage immer wieder auf die Regierungsform zur Zeit der vier orthodoxen Kalifen als die großen Vorbilder auch für einen modernen islamischen Staat verweisen, so übersehen sie doch meist einen entscheidenden Faktor, nämlich den des Milieus, in dem die islamische Regierung sich in jenen dreißig Jahren entwickelt hat. Es war das Milieu einer politisch-religiösen Gemeinde im ersten Stadium ihrer Formierung. Sie ging aus einer früheren, relativ primitiven sozialen Ordnung hervor und war noch nicht in direkten Kontakt mit voll entwickelten Regierungsformen gekommen. Der persönliche Lebens- und Regierungsstil der vier ersten Kalifen, ihr äußeres Auftreten und ihre Beziehungen

214) Vgl. Charles J. ADAMS, The Ideology of Mawlana Mawdudi, in: South Asian Politics and Religion, hrsg. von Donald Eugene SMITH, Princeton/N.J. 1966, S.390 ff.

215) Vgl. Wilfred Cantwell SMITH, Der Islam in der Gegenwart, Frankfurt/Main-Hamburg 1963, S.223.

216) Vgl. den ungezeichneten Artikel in der "Neuen Zürcher Zeitung" vom 24. November 1966: Maududis Islamische Sammlung.

zu den Untertanen waren daher gekennzeichnet durch Einfachheit und Natürlichkeit. Weil gerade unter diesen wenig aufwendigen Umständen dem Islam die größten Erfolge in seiner Geschichte beschieden waren und weil mit den pompöseren Herrschaftsformen des omaijadischen und besonders des abbasidischen Kalifats der Niedergang einsetzte bzw. rapide fortschritt, glauben die Fundamentalisten und in ihrem Gefolge die Majorität der einfachen Muslime auch heute noch, sich auf diese Frühzeit des Islam und seine Regierungsformen besinnen zu müssen, um die frühere angesehene Stellung in der Welt und zugleich etwas von dem alten Glanz ihres Reiches zurückzugewinnen.

Es darf aber auch nicht übersehen werden, daß neben der innenpolitischen Notwendigkeit einer Anpassung an die moderne Zeit, die von den verschiedenen Reformbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert ihren Ausgang nahm, Opportunismus in der Außen- und Verteidigungspolitik seit dem 19. Jahrhundert, insbesondere aber nach dem Ersten Weltkrieg, ein weiteres Motiv für die Übernahme westlicher politischer Ideen und Institutionen war. Das geht daraus hervor, daß die Anlehnung mittelöstlicher Staaten an europäische Vorbilder entsprechend der politischen Situation wechselte: So gab der Sultankalif in Konstantinopel in der Mitte des vorigen Jahrhunderts nur deshalb das Versprechen ab, fortan alle Untertanen ohne religiöse Diskriminierung zu behandeln und eine repräsentative Verfassung zu akzeptieren, um eine Intervention der europäischen Großmächte zu verhindern und um ihnen zu beweisen, daß das Osmanische Reich politische und finanzielle Unterstützung verdiene.

Atatürk und Reza Schah konsolidierten ihre diktatorische Herrschaft in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts, als auch in Europa die Staatsform der Diktatur blühte. Die faschistischen Grünhemden in Ägypten und der achsenfreundliche Aufstand Rashīd 'Alī al-Ghailānīs im Irak waren opportun, als Mussolini die Briten im Mittelmeer herausforderte bzw. die Wehrmacht Hitlers über Griechenland und

Kreta herannahte. In der Türkei schließlich traf die Ankündigung des Übergangs vom Einpartei- zum Mehrparteienregime mit dem Sieg der alliierten Demokratien im Frühjahr 1945 zusammen²¹⁷⁾.

II. Die Versuche, eine moderne Staatsauffassung mit der klassischen islamischen Theorie in Einklang zu bringen

Schon zweimal hat der Islam Konzeptionen anderer politischer Systeme und Kulturen assimiliert, ohne seinen eigenen Charakter wesentlich gewandelt zu haben²¹⁸⁾. In den beiden ersten Jahrhunderten seiner Existenz absorbierte er in brillanter Weise Gesetze, Institutionen und Gebräuche von Völkern und Stämmen, in deren Umgebung er geboren wurde oder die er eroberte und unterwarf. Das bereitete sogar relativ wenig Schwierigkeiten, da es lediglich galt, Ideen aus Gesellschaftsordnungen mit ähnlichen Formen sozialer Organisation zu akzeptieren und ihnen einen islamischen Anstrich zu geben. Die zweite Anpassung erfolgte während des 9. Jahrhunderts, als der Islam vom Hellenismus ontologische Konzeptionen, naturwissenschaftliche Fakten und Methoden der Logik übernahm, um eine islamische Scholastik zu entwickeln. Damals befand sich der Islam auf der Höhe seiner Macht. Er hatte es keineswegs nötig, sich mit den antiken griechischen Ideen auseinanderzusetzen; denn er repräsentierte eine sowohl intellektuell als auch ökonomisch produktivere und politisch mächtigere Gesellschaft. Die Moslems waren also frei, zu wählen oder nicht zu wählen. So akzeptierten sie damals zwar die Grundlagen des griechischen Denkens, die ihre eigene traditionelle Position zu stützen vermochten, während sie sich von den griechischen Vorstellungen bezüglich der Natur, des Wesens des Staates und der Würde des freien Individuums

217) Vgl. dazu Dankwart A. RUSTOW, Politics and Westernization in the Near East, in: The Modern Middle East, hrsg. von Richard H. NOLTE, New York 1963, S.69 f.

218) Vgl. Manfred HALPERN, The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa, Princeton/N.J. 1963, S.32.

distanzierten.

Viele muslimische Intellektuelle fragen daher, warum eine Anpassung des islamischen Systems nicht auch in der Jetztzeit ohne Schaden für das Grundsätzliche möglich sein sollte.

Dem treten jedoch die Fundamentalisten mit der Behauptung entgegen, daß alle derartigen Versuche eine Verleugnung des wahren Islam und eine Beeinträchtigung seiner Lehren darstellten. Sayed KOTB, der Ende 1966 in Ägypten verurteilt und hingerichtete "Chefideologe" der Muslimbruderschaft, hat dazu ausführlich Stellung genommen²¹⁹⁾. KOTB beschwert sich darüber, daß sich "einige Autoren" bei der Diskussion des islamischen politischen Systems bemühten, Verbindungslinien und Ähnlichkeiten zwischen ihm und anderen in der antiken oder modernen Welt - vor oder nach dem Auftreten des Islam - bekannten Systemen aufzuzeigen. Er wirft ihnen vor, daß sie glaubten, Unterstützung für das islamische System zu finden, wenn sie derartige Übereinstimmungen entdeckten. In Wirklichkeit zeuge dieses Verhalten nämlich von der inneren Überzeugung und dem Eingeständnis, daß das islamische politische System im Vergleich zu den politischen Systemen des Abendlandes minderwertig und ihnen unterlegen sei. Der Islam habe es aber weder nötig, eventuelle - und stets zufällige - Ähnlichkeiten zwischen sich und anderen politischen Systemen zu berücksichtigen, noch könne eine derartige Feststellung das islamische System in irgendeiner Weise tangieren; denn der Islam offeriere der Menschheit ein politisches und soziales System, dem andere Systeme etwas Gleichwertiges niemals hätten entgegenstellen können. Der Islam versuche daher nicht und habe zu keiner Zeit versucht, andere politische Systeme zu imitieren oder Relationen zwischen sich und anderen Systemen aufzuzeigen oder herzustellen, im Gegenteil: Islam sei stets dem ihm von Allah und seinem Propheten vorgezeich-

219) Vgl. Sayed KOTB, Al-ʿAdāla ʿl-ijtimāʿīya fī ʿl-Islām, Kairo 1945, aus dem Arabischen ins Englische übersetzt von John H. HARDIE unter dem Titel "Social Justice in Islam", Washington/D.C. 1953, S.87 f.

neten Pfad gefolgt und habe seine ganze Aufmerksamkeit auf die Probleme der menschlichen Natur und ihrer Beeinflussung im Hinblick auf das Jenseits konzentriert. Deswegen trügen jene potentiellen Verbindungslinien und sog. Ähnlichkeiten keineswegs zur Stärkung der islamischen Position bei, wie manche muslimische Autoren glauben machen wollten. Die wahre und einzige Methode einer Erneuerung des Islam sei, zu den Essentialia der Religion selbst zurückzukehren in der festen Überzeugung, nur dort die vollständigen Grundlagen des islamischen politischen Systems finden zu können.

Die Weltgeschichte habe zwar im Laufe ihrer Entwicklung manche politischen Systeme hervorgebracht, doch dazu zähle das islamische System nicht: Es sei weder von ihnen abgeleitet worden, noch hänge es von ihnen ab. Es sei vielmehr ein System sui generis, unabhängig in seiner Theorie und individuell in seinen Methoden. Seine Eigenständigkeit ergebe sich zwangsläufig daraus, daß es in völliger Unabhängigkeit begonnen habe und in völliger Unabhängigkeit seinem vorgeschriebenen Weg gefolgt sei. Daher gehe es auch nicht an, dem Islam Prinzipien anderer politischer Systeme zu oktroyieren oder ihn mit anderen politischen Theorien zu vergleichen. Man müsse ihn vielmehr mit seinen eigenen Elementen zu erklären suchen; denn da der Islam eine eigenständige und umfassende Philosophie darstelle und eine homogene Einheit bilde, würde die Einfügung jedes systemfremden Elements seine Destruktion zur Folge haben.

Abgesehen von den extremen Säkularisten, die die klassische islamische Staatstheorie ganz aufzugeben bereit sind, und abgesehen von den Fundamentalisten, die jegliche Beeinflussung durch und Anlehnung an nichtislamische politische Systeme kategorisch ablehnen, bemühen sich die muslimischen Intellektuellen und Gelehrten jedoch unbeirrt um eine Anpassung ihrer traditionellen politischen und staatsrechtlichen Theorien an die heutigen Verhältnisse. Während die gemäßigten Säkularisten unter Beibehaltung der islamischen Terminologie praktisch eine Umformung der islamischen Theorie nach okzidental Vorstellungen anstreben, rufen die 'Ulamā le-

diglich zu einer neuen Interpretation der staatsrechtlichen Prinzipien des Islam auf²²⁰⁾. Bei dieser Interpretation will man nur auf die wenigen ursprünglichen Vorschriften des Koran sowie der Sunna des Propheten und der orthodoxen Kalifen, die das Wesen und die Organisation des islamischen Staates betreffen, zurückgreifen und auf alle dubiosen Zusätze der staatsrechtlichen Entwicklung der folgenden tausend Jahre verzichten²²¹⁾. Mit dieser Forderung kommt man einerseits den konservativen Kreisen der 'Ulamā entgegen, die seit eh und je die Rückkehr zu dem Staat der vier rechtgeleiteten Kalifen gepredigt hatten, andererseits ist es auch wesentlich einfacher, die nur unbestimmt und nicht selten mehrdeutig formulierten Vorschriften des Koran und der frühen Sunna im Sinne einer neuzeitlichen Staatsauffassung zu interpretieren, als das bei den durch Ijmā' und Qiyās exakt herausgearbeiteten Prinzipien und detaillierten Vorschriften der folgenden Jahrhunderte der Fall wäre.

Viele 'Ulamā stellen nunmehr die These auf, daß Allah durch den Propheten ganz bewußt nur wenige fundamentale Staatsgrundsätze verkündet habe und daß es Sache der Umma sei, auf dieser Basis und in diesem Rahmen eine Staatsstruktur zu entwickeln, die den Bedürfnissen jedes Zeitalters aufs neue Rechnung trage²²²⁾. Das islamische Staatskonzept basiere auf dynamischen, nicht auf statischen Idealen²²³⁾. Dies entspreche dem elastischen und universellen Charakter des Islam, dem nichts ferner liege, als kommende Generationen in starrer Weise an eine bestimmte Staats- und Gesellschaftsordnung zu binden²²⁴⁾. Zwar dürfe nie vergessen wer-

220) Obwohl die Ergebnisse beider Methoden nicht sehr voneinander abweichen, hat der ideologisch unterschiedliche Ausgangspunkt eine nicht zu unterschätzende psychische Wirkung auf die Bevölkerung der Muslimstaaten.

221) Vgl. ASAD, S.12 ff.

222) Vgl. Muhammad Abdullah AL-ARABY, The Concept of State in Islam: Western and Islamic Concepts of State, in: The Islamic Review, Juli/August 1959, S.5.

223) Vgl. NADVI, Islamic Concept of State, S.8.

224) Vgl. SIDDIQI, S.24.

den, daß der Islam als Lebensordnung für den einzelnen Muslim und als Gesellschaftsordnung für die Umma zeitlos und unverzichtbar sei²²⁵⁾, daß aber keine Generation im Verständnis dieser gottgewollten Ordnung die sich wandelnden Zeit-Raum-Konstellation außer acht lassen dürfe: Auch eine islamische Verfassung, die den Moslems von heute annehmbar erscheine, könne die Wahrheiten des Islam hundert Jahre später durchaus in einer völlig anderen Art und Weise konzipieren²²⁶⁾.

In diesen Aussagen moderner islamischer Autoren, die eine völlige Abkehr von der traditionell starren Einstellung der klassischen islamischen Theorie darstellen, ist deutlich die Tendenz spürbar, eine Basis zu schaffen, auf der westliche Staatsvorstellungen mit den hergebrachten islamischen Grundsätzen in Einklang gebracht werden könnten. Da aber die Massen ausschließlich in islamischen Vorstellungen dachten und denken, mußte eine Fassade islamischer Loyalitäten, Terminologien und Institutionen gewahrt werden; mußten die westlichen Ideen islamisiert werden, bevor sie präsentiert werden konnten. So ist es zu verstehen, daß die meisten muslimischen Staaten trotz Weitergeltung der Shari'a Verfassungen und andere Gesetze in Kraft gesetzt haben, die im wesentlichen auf europäischen und nordamerikanischen Vorbildern basieren. Die Sanktionierung dieser Praxis wird in Koran und Sunna hineingelesen, so daß der Masse der Moslems eine Atmosphäre der Konformität mit der Shari'a erhalten bleibt²²⁷⁾.

Welches sind nun die im Koran verkündeten Prinzipien, die für einen islamischen Staat als grundlegend anerkannt werden? Die entscheidenden Weisungen finden sich nach herrschender Ansicht in der Koransure 4, Vers 62: "Gläubige! Gehorchet Allah, dem Propheten und jenen unter euch, die an der Macht sind! Und wenn ihr uneins seid, so bringt den Streit vor Allah und seinen Propheten; denn wenn ihr an Gott

225) Vgl. ASAD, S.4.

226) Vgl. FARUKI, S.121.

227) Vgl. Nabih FARIS, 'The Islamic Community and Communism, in: The Islamic Review, Juni 1956, S.29.

und an das Jüngste Gericht glaubt, dann ist dies die richtigste Auslegung." Dieses Korangeböt hat der frühere Präsident der Moslemliga Pakistans, Chaudhuri Khaliq UZ-ZAMAN, analysiert und acht Merkmale des islamischen oder koranischen Staates daraus abgeleitet²²⁸⁾;

(1) Das Gebot sei an die "Gläubigen" gerichtet. Daraus folge, daß ein islamischer Staat die Moslems in ihrer Gesamtheit umfassen müsse und nicht auf geographisch oder rassisch begrenztes Gebiet beschränkt sein könne.

(2) Der Passus "...und jenen unter euch, die an der Macht sind" lautet bei einer wörtlichen Übersetzung aus dem Arabischen: "...und denen, die Befehl unter euch haben", wobei 'unter euch' (arabisch = minkum) auch durch 'von euch' wiedergegeben werden kann. Aus der Formulierung "...die Befehl von euch haben" sei abzuleiten, daß die Bestellung der Staatsführung durch Wahl zu erfolgen habe. Daraus wiederum ergeben sich in Verbindung mit zwei anderen Koranstellen²²⁹⁾, wo von der "erforderlichen Beratung aller Angelegenheiten untereinander" die Rede ist, ein Hinweis auf das demokratische Prinzip, das damit ebenfalls zu den fundamentalen Grundsätzen des Korans bezüglich des Staatsaufbaus gehöre.

(3) Durch die Reihenfolge der Autoritäten in dem Satz "Gehorchet Allah, dem Propheten und jenen unter euch, die an der Macht sind" sowie durch den darauffolgenden Satz "Wenn ihr uneins seid, so bringt den Streit vor Allah und seinen Propheten" werde vorgeschrieben, daß Exekutive und Legislative nur in den Fällen selbständig handeln dürfen, in denen der Koran (i.e. Allahs Wort) oder die Sunna (i.e. die Praxis des Propheten) keine klaren Weisungen enthalten. Auf Grund dieses Subsidiaritätsprinzips sei es der Staatsführung auch untersagt, direkt oder indirekt irgendwelche Änderungen oder vermeintliche Verbesserungen gegenüber dem göttlichen Gesetz oder den Anordnungen des Propheten vorzunehmen, was

228) op.cit., S.22 f.; vgl. ferner ASAD, S.34 ff.

229) Sure 3, Vers 153 und Sure 42, Vers 36.

aber den Erlaß von Aus- und Durchführungsbestimmungen zu diesen fundamentalen Prinzipien nicht ausschließe.

(4) Für jeden Muslim sei Gehorsam gegenüber der gesetzmäßig zustande gekommenen Regierung eine religiöse Pflicht. Die Beachtung obrigkeitlicher Anordnungen ist zwar eine in allen zivilisierten Staaten geforderte staatsbürgerliche Pflicht; die Besonderheit im islamischen Staat liege jedoch darin, daß Handlungen und Aufträge der Staatsführung, die dem göttlichen Gesetz oder der Sunna des Propheten widersprechen, weder für die Umma als Ganzes noch für den einzelnen Muslim verpflichtend seien. In einem solchen Fall finde die staatsbürgerliche und religiöse Gehorsamspflicht des Muslim ihre Grenzen. Für illegale Akte trage die Staatsführung und insbesondere das Staatsoberhaupt die Verantwortung vor Allah.

(5) Für die Dauer der Funktionen der Staatsführung sei keine Befristung festgesetzt. Es sei daher Sache der Umma zu entscheiden, ob sie das Staatsoberhaupt auf Lebenszeit (Kalif, Monarch) oder periodisch (Staatspräsident) bestimme, ob ihre Repräsentanten auf Lebenszeit (Senatoren) oder nach Legislaturperioden (Abgeordnete) oder auf Grund eines kombinierten Systems gewählt würden²³⁰⁾. Kein Staatsamt dürfe jedoch im Erbwege angetreten werden.²³¹⁾

(6) Da das Gebot an alle Gläubigen ohne Einschränkung gerichtet sei, müsse der Kreis der Wahlberechtigten so weit wie möglich gezogen, das Wahlalter z.B. so niedrig wie eben vertretbar festgesetzt werden.

(7) Daraus folge, daß auch Frauen vom Wahlrecht nicht ausgeschlossen werden dürften.

8) Aus der Tatsache, daß das Gebot sich nur an die Gläubigen richtet, sei abzuleiten, daß der islamische Staat unabhängig

230) Vgl. auch S.Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, op.cit., S.52 ff.

231) Vgl. auch ASAD, S.36.

und frei von jedem ausländischen, d.h. nichtmuslimischen, Einfluß gehalten werden müsse. Nichtmuslimische Bürger seien auf Grund mehrerer Vorschriften in Koran und Sunna im islamischen Staat zu tolerieren (Religionsfreiheit!) und so weit wie möglich gleichberechtigt zu behandeln, könnten aber nicht in die höchste Position der Staatsführung aufrücken: Die letzte Entscheidung in allen staatlichen Angelegenheiten müsse einem Muslim vorbehalten bleiben.

Zu den Erkenntnissen aus Sure 4, Vers 62 treten aus anderen Vorschriften des Korans und der Sunna noch einige weitere fundamentale Kennzeichen des islamischen Staates, die allgemeine Anerkennung gefunden haben und auch in der heutigen Zeit nicht verzichtbar wären²³²⁾:

- (1) Die Souveränität liegt im islamischen Staat bei Allah und ist auf das Volk delegiert worden.
- (2) Der Islam ist Staatsreligion; das Staatsoberhaupt muß ein Muslim sein.
- (3) Alle Gläubigen sind vor Allah und dem göttlichen Gesetz gleich. Es gibt keine Priester- oder sonstwie bevorrechtigte Klasse.
- (4) Die Nichtmuslime, die Bürger eines islamischen Staates sind, genießen - von wenigen politischen Rechten abgesehen - die gleichen Rechte wie die muslimischen Staatsbürger.
- (5) Dem Staat obliegt die Sorge für alle menschlichen Bedürfnisse, seien sie religiöser, politischer, sozialer, wirtschaftlicher oder kultureller Art. Er garantiert allen Staatsbürgern ein Minimum an Lebensstandard (Nahrung, Kleidung, Unterkunft) und sorgt dafür, daß die Gläubigen ihr Leben in Übereinstimmung mit Koran und Sunna einrichten können.

Aus der juristischen Exegese des bedeutsamsten einschlägigen Koranverses und den übrigen aus Koran und Sunna unmittelbar ableitbaren Staatsprinzipien lassen sich folgende po-

232) Einzelheiten siehe unter C. III.

litische Schlußfolgerungen ziehen:

Das Wesen des koranischen oder islamischen Staates ist nach moderner Auffassung eine Synthese demokratischer Grundsätze, zentraler Regierung und begrenzter Gesetzgebungsgewalt. An der Spitze dieses Staates steht ein Staatschef, der die höchste Instanz in weltlichen und geistlichen Belangen verkörpert. Die Errichtung eines bloß spirituellen Kalifats, vergleichbar etwa dem Papsttum des 20. Jahrhunderts, neben einem weltlichen Staatsoberhaupt, wie es von einigen arabischen Reformern erstmals in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts vorgeschlagen worden war²³³⁾, wird in den traditionell islamischen Kreisen immer noch einmütig abgelehnt.

So wurde der Azhar-Professor Ali Abd AR-RAZIQ (1888-1947), der 1925 sein Buch mit dem Titel "Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm (Islam und die Grundlagen der Souveränität)" veröffentlichte und sich darin für ein rein geistliches Kalifat aussprach, durch einen Beschluß seiner Professorenkollegen wegen Verbreitung häretischer Glaubenslehren seines Amtes enthoben; seine Schrift wurde in aller Form verdammt.

Ähnlich erging es dem Werk Khālīd Muḥammad KHALID's "Min huna nabda" (Hier müssen wir beginnen)", das kurz nach dem Zweiten Weltkrieg erschien und 1954 bereits die siebte Auflage erlebte. Scheich KHALID ist ebenfalls Ägypter und von den Gedanken AR-RAZIQ's beeinflusst. Auch er befürwortet die Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem und betont die Unmöglichkeit, gewisse traditionelle religiöse Gesetze heute noch anzuwenden²³⁴⁾.

Auch die Ahmadiyya-Bewegung in Pakistan ist trotz tiefgründigen religiösen Glaubens und trotz strikter Respektierung der traditionellen Sharī'a-Regeln für eine Trennung der rein spirituellen Autorität von weltlichen politischen

233) Vgl. Jalāl NURI BEY, Ittihād al-Islām, Kairo 1920; Ali Abd AR-RAZIQ, Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm, Kairo 1925; Abd ar-Raḥman AL-KAWAKIBI, Umm al-Qurā, Kairo 1931; Khālīd Muḥammad KHALID, Min huna nabda, Kairo 1945.

234) Obwohl die Azhar-Universität auch dieses Buch auf den "Index" setzte, gab es ein Zivilgericht zum Verkauf frei; vgl. RONDOT, Der Islam und die Mohammedaner von heute, S.289 f.

Interessen. Das hatte in Pakistan die blutigen Pogrome der orthodoxen und konservativen Bevölkerungskreise gegen diese "Sekte" im Jahre 1953 in Lahore ausgelöst²³⁵⁾.

Die in diesem Abschnitt zusammengestellten Prinzipien werden von der heutigen islamischen Staatsrechtslehre als unabdingbare Voraussetzungen auch für einen modernen islamischen Staat angesehen. In dem folgenden Kapitel wird dargestellt, wie man sich in den islamisch orientierten Kreisen des Mittleren Ostens, insbesondere also auch in den Kreisen der 'Ulamā', mit den geläufigsten Begriffen der okzidentalen Staatstheorie auseinandersetzt, sie ablehnt oder akzeptiert und dann mit den fundamentalen Grundsätzen des islamischen Staates in Einklang zu bringen versucht. Dabei ist zu bedenken, daß das arabische politische Vokabular noch nicht alle Lücken geschlossen und einheitlich anerkannte Fachausdrücke geschaffen hat, die der Synthese islamischer und abendländischer Vorstellungen auf diesem Gebiet am nächsten kommen würden²³⁶⁾.

III. Die Rezeption politischer Begriffe und Institutionen der westlichen Staatsrechtslehre durch die islamische politische Theorie und Verfassungspraxis

Obwohl die politischen Konzeptionen des islamischen Raumes eine völlig andere Entwicklung durchlaufen haben als im Abendland, begannen nicht nur westliche Beobachter der mittelöstlichen Szene, sondern auch muslimische Intellektuelle seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts damit, politische und juristische Termini des Okzidents auf die orientalistisch-islamischen Verhältnisse zu übertragen. Dies geschah bisweilen mit großer Unbekümmertheit und Leichtfertigkeit. Manche muslimische Gelehrte sehen darin den Hauptgrund für die verschwommenen Vorstellungen, die viele von einem islamischen Staat haben, sowie für die Voreingenommenheit, mit

235) Vgl. ROSENTHAL, S.230 und 233.

236) Vgl. HANS, Dynamik und Dogma im Islam, S.31.

der die Idee dieses religiös-fundierten Staates beurteilt wird²³⁷⁾. Sie weisen darauf hin, daß Europäer oder Amerikaner, die von Demokratie, Liberalismus, Sozialismus, Theokratie oder parlamentarischer Regierung sprechen, diese Termini auf Grund der historischen Erfahrung ihrer Völker und Staaten benutzen. In diesem Kontext hätten solche Ausdrücke nicht nur ihren legitimen Platz, sondern seien auch ohne weiteres jedermann verständlich, da sie unmittelbar geistige Verbindungen zu dem hervorriefen, was sich in der Vergangenheit ereignet hat oder sich aller Voraussicht nach im Verlauf der weiteren abendländischen Evolution erwarten läßt. Die darin liegende Flexibilität müsse jedoch versagen, sobald eine politische Konzeption einem Volk aufgepfropft werde, das einem völlig anderen Kulturkreis zugehörig ist und daher aus einer unterschiedlichen historischen Erfahrung schöpft.

Dennoch läßt sich nicht bestreiten, daß inzwischen fast alle termini technici des Staatsrechts und der Politik, wie sie von der okzidentalen Wissenschaft entwickelt wurden, von den islamischen Theoretikern aufgegriffen und mit arabischen Wörtern übersetzt worden sind, die ihrem Sinn zwar nahe kommen, jedoch keineswegs stets mit ihnen kongruent sind. Andererseits hat man sich nicht gescheut, spezifisch islamische Vorstellungen und Institutionen in das abendländische Vokabular hineinzupressen, obwohl sich dadurch die Begriffsgrenzen verwischen und die Begriffsmaterialien vermengen mußten.

Es wird daher zu untersuchen sein, inwieweit die geläufigsten Begriffe und Institutionen der westlichen Staatstheorie vom Islam übernommen werden können bzw. ob sie eine extensive oder restriktive Interpretation erfahren müssen, um mit den Vorstellungen der islamischen Staatstheorie in Einklang gebracht zu werden.

237) Vgl. ASAD, S.18.

1. Nationalstaat und Nationalismus

Das Konzept des Nationalstaates (Daula²³⁸) ist mit den Ordnungsvorstellungen der islamischen Kultur unvereinbar. Da die Moslems alle demselben Gesetz, nämlich dem Koran und der Sunna des Propheten, folgen und ihre geistige Einstellung die gleiche ist, bilden sie nicht nur eine spirituelle, sondern auch eine politische Einheit. Nach ihrer eigenen Ansicht kann nur diese Staats- und Gesellschaftsform es ihnen ermöglichen, ihre gemeinsamen, auf das Jenseits ausgerichteten Lebensanstrengungen effektiv zu koordinieren²³⁹). Im Koran finden sie zudem eindeutige diesbezügliche Gebote²⁴⁰). Ein Muslim kann daher nur eine Staatsbürgerschaft (al-Jinsīya oder at-Tābī'īya) besitzen, nämlich die des islamischen Staates²⁴¹).

Der Islam lehnt demnach territoriale Nationalstaaten ab; er verfolgt das Ziel eines ideologischen Staates, der alle Mitglieder der Umma umschließt. Vor allem die orthodoxen 'Ulamā' sehen in jedem modernen Muslimstaat eine häretische Neuerung, deren Konsolidierung ihnen unerträglich scheint²⁴²). So weigerte sich z.B. der Führer der ultrakonservativen Jamā'at i-Islāmī, Abū 'l-A'ālā AL-MAUDUDI, der von Lahore aus seine politische Tätigkeit entfaltet, die Entstehung und Existenz Pakistans aktiv zu fördern, weil er Islam und Nationalstaat als miteinander unvereinbar empfindet²⁴³). In Pakistan,

238) im Gegensatz zum islamischen Staat, der als Umma bezeichnet wird.

239) Vgl. Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, S.5.

240) z.B. Sure 4, Vers 62 und Sure 21, Vers 92.

241) Manche Autoren lehnen daher das Streben nach nationaler Unabhängigkeit ab, erklären es für bedeutungslos oder sogar verwerflich, wenn nicht zugleich mit diesem Unabhängigkeitsstreben die Errichtung eines islamischen Staates erstrebt wird; so z.B. während der algerischen Aufstandsbewegung gegen Frankreich: Hussein ALATAS, The Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan/Febr 1955), S.133 und 136.

242) Vgl. Robert MONTAGNE, Modern Nations and Islam, in: Foreign Affairs, Bd.30 Nr.4 (Juli 1952), S.580.

243) Vgl. den ungezeichneten Artikel in der "Neuen Zürcher Zeitung" vom 27.März 1963 mit dem Titel "Tradition und

wo besonders durch den Einfluß Muḥammad IQBAL's (1876-1938) diese Idee sehr tiefe Wurzeln geschlagen hatte, wurde nach der Staatsgründung im Jahre 1947 auch ernsthaft erwogen, andere muslimische Staaten nicht anzuerkennen, um der erstrebten Vereinigung aller Muslimstaaten kein zusätzliches Hindernis in den Weg zu legen²⁴⁴⁾.

Aber auch für die gemäßigten islamischen Theologen und Juristen kann es sich bei den heutigen Nationalstaaten nur um ein Übergangsstadium handeln, das der Umma durch den Einfluß nichtmuslimischer - imperialistischer und kolonialistischer - Mächte im 19. und 20. Jahrhundert aufgezwungen worden ist. Zwar hatten sich auch in der Frühzeit des Islam bereits dynastische, militärische und territoriale Interessen über die Universalidee von der Umma faktisch hinweggesetzt, doch war das Dogma der Einheit durch das Institut des Kalifats wenigstens nach außen stets aufrechterhalten worden. Einen der jetzigen muslimischen Staaten als islamischen Staat anzuerkennen, würde bedeuten, daß man sich schuldig macht, die von Allah selbst geforderte islamische Einheit zu erschweren. Da aber den heute existierenden Muslimstaaten das Erfordernis der Überterritorialität fehlt, müßten die einzelnen Regierungen durch politische Abkommen - wenn auch nur auf föderalistischer Grundlage - sowie durch wirtschaftliche Zusammenarbeit und schrittweise Angleichung ihrer Gesellschaftssysteme jenen Idealstaat errichten, der durch das göttliche Gesetz vorgeschrieben wird. Man ist daher bestrebt, wenigstens eine Assoziation oder Föderation der Muslimstaaten - etwa nach dem Vorbild des britischen Commonwealth²⁴⁵⁾ - zu erreichen, was dem göttlichen Gesetz Genüge tun würde.

Fortschritt in Pakistan"; die beste und ausführlichste Darstellung der Persönlichkeit AL-MAUDUDI's und der Rolle, die dieser in den Debatten zur ersten Verfassung Pakistans gespielt hat, ist Leonard BINDER's "Religion and Politics in Pakistan", Berkeley/Calif. 1961.

244) Vgl. Pierre RONDOT, *Loi révélée et théocratie dans l'Etat oriental d'aujourd'hui*, in: *L'Afrique et l'Asie*, Jg. 1950 Nr. 3, S. 10; ferner Raihan SHARIF, *An Islamic State - a Realizable Idea*, in: *The Islamic Review*, Jan. 1954, S. 7.

245) Vgl. SHARIF, S. 7.

Für eine derartige Staatenverbindung wird der Name "Islamistan" vorgeschlagen²⁴⁶⁾. Auch Hassan AL-BANNA²⁴⁷⁾, der Begründer der Muslimbruderschaft, propagierte in den vierziger Jahren ein "Commonwealth der muslimischen Nationen (Hai'at al-Umam al-islāmiya)" in Anlehnung an die Organisation der Arabischen Liga, allerdings nicht auf die arabischen Moslems beschränkt²⁴⁸⁾.

Chaudhury UZ-ZAMAN, der ehemalige Präsident der Muslimliga Pakistans, ist davon überzeugt, daß das koranische Prinzip der ideologischen Staatenbildung beim heutigen Trend zum Internationalismus und zur Blockbildung besonders fundiert sei²⁴⁸⁾. UZ-ZAMAN fragt: "Wenn Israel im Herzen des Orients einen jüdischen Staat errichten konnte: Warum sollte es den Moslems nicht eines Tages gelingen, ihren islamischen Staat zu errichten? Und wenn die westlichen Demokratien und der kommunistische Block eine Koexistenz gefunden haben: Warum sollte dann nicht auch eine Koexistenz mit einer islamischen Ideologie und einem islamischen Staat möglich sein²⁴⁹⁾?"

Die Unbefangenheit, mit der die 'Ulamā' heutzutage über die Beziehungen eines potentiellen islamischen Staates zu nichtmuslimischen Staaten und Staatsgruppen reden und schreiben, ist keine Selbstverständlichkeit; denn die islamische Doktrin hatte den islamischen Staat bis in die osmanische Zeit hinein als Universalstaat konzipiert, dessen letztes Ziel es war, die gesamte Menschheit unter der Pax Islamica zu vereinen. KHADDURI bezeichnet es als die vielleicht revolutionierendste Umwälzung der islamischen politischen Theorie, als sich die Osmanen zu einer Trennung der religiösen,

246) Vgl. A.-M. GOICHON, Le panislamisme d'hier et d'aujourd'hui, in: L'Afrique et l'Asie, Jg.1950 Nr.1, S.18 ff.

247) Vgl. ROSENTHAL, S.117.

248) Muhammad IQBAL, der allerdings bereits 1938 starb, hatte noch dafür plädiert, daß jede der bereits bestehenden unabhängigen muslimischen "Nationen" sich vor dem endgültigen Zusammenschluß zunächst innerlich reformieren und festigen sollte; vgl. Elie SALEM, Nationalism and Islam, in: The Muslim World, Bd.52 Nr.4 (Oktober 1962), S.280 Anm.9.

249) Vgl. UZ-ZAMAN, S.22 ff.

also innenpolitischen Fragen von der Außenpolitik entschlossen²⁵⁰⁾. Historische Erfahrung hatte die Hohe Pforte gelehrt, daß eine abstrakte Ideologie auf die Dauer nicht die Beziehungen zu den europäischen Großmächten diktieren konnte. Die Annahme des Prinzips einer säkular ausgerichteten Außenpolitik gestattete es dagegen nicht nur, eine territoriale Aufteilung der Welt und die Existenz einer rivalisierenden Weltordnung außerhalb der Dār al-Islām anzuerkennen, sondern ermöglichte auch die Ersetzung des klassischen Grundsatzes vom permanenten Jihād durch das Prinzip friedlicher Koexistenz zwischen Nationen mit unterschiedlichen Religionssystemen²⁵¹⁾.

Heute demonstrieren die muslimischen Staaten durch die Mitarbeit in internationalen Gremien und Organisationen ihre Bereitschaft, am Ausbau der zwischenstaatlichen Beziehungen und an der Aufrechterhaltung von Frieden und Sicherheit in der Welt aktiv teilnehmen. Art.38 des Statuts des Internationalen Gerichtshofs in Den Haag erkennt ausdrücklich an, daß neue Völkerrechtsmaximen den Rechtssystemen aller Kulturvölker ("civilized nations") entlehnt werden können, und zum Kreis der Richter in Den Haag gehören ständig mindestens zwei muslimische Rechtsgelehrte²⁵²⁾.

251) In einem Vertrag zwischen Franz I. von Frankreich und Suleiman dem Prächtigen aus dem Jahre 1535 findet sich erstmals ein Artikel, in dem ein christliches und ein muslimisches Staatsoberhaupt "einen wirklichen und sicheren Frieden" zu respektieren versprechen und den Untertanen des jeweiligen Partnerstaates Rechte auf dem eigenen Territorium garantieren. Vgl. KHADDURI, The Islamic System, S.153.
Immerhin wurde der Heilige Krieg noch am 23.11.1914 durch den damals regierenden osmanischen Sultankalifen Mehmed V. proklamiert, der einen vom Großen Rat der "Ulamā" vorbereiteten Text bestätigte. Der Aufruf war gerichtet gegen "Rußland, Frankreich, England und ihre Alliierten, die Todfeinde des Islam". Vgl. den Text der Proklamation in G. MANDELSTAM, Le sort de l'Empire ottoman, Paris 1917, S.372 ff.
Auch bei Ausbruch der Suezkrise im Jahre 1956 wurde von mehreren kompetenten Stellen von einem Jihād gesprochen; vgl. dazu RONDOT, Der Islam ..., S.182 f.

252) Vgl. KHADDURI, The Islamic System, S.154.

Wie der Nationalstaat der universellen Grundidee des islamischen Staates widerspricht, so auch der Nationalismus westlicher Prägung, weil er im wesentlichen auf einem territorialen Patriotismus (arabisch: al-Waṭanīya) beruht. Entsprechend dem Koran und der Sunna muß die islamische Einheit religiös-ideologischer Natur sein; sie darf sich nicht auf Spekulationen um Rasse und Herkunft einlassen, sondern muß sich zu einer Völkergemeinschaft bekennen, die sich auf Grund des Bewußtseins eines gemeinsamen Glaubens und einer gemeinsamen moralischen Ausrichtung zusammengeschlossen hat²⁵³). Für den territorialen Nationalismus waren und sind besonders die Teile des Mittleren Ostens prädestiniert, die relativ klare Grenzen aufweisen und in denen eine über einen langen Zeitraum zusammengewachsene kulturelle Gemeinschaft auf eine ungebrochene Tradition administrativer und politischer Eigenexistenz zurückblicken kann, wie z.B. in Ägypten, wo der Nationalismus des Wafd ein rein ägyptischer Nationalismus war²⁵⁴), in Iran, in der Türkei oder in den Bergen des Libanon. Wo immer diese Art von Nationalismus aufkam, schwang in ihm die Beziehung zu dem Land und zu den Menschen mit, die es in alten Zeiten bewohnt hatten: die Ägypter der Pharaonenzeit, die alten Perser, die Hethiter, die Phönizier.

Dieser Nationalismus ist aber nicht der einzige, der im Lauf der letzten hundert Jahre im Orient Fuß gefaßt hat. Außer ihm lassen sich zwei weitere Haupttypen unterscheiden, die in verschiedenen Prinzipien ihren Ursprung haben: einen ethnischen oder linguistischen Nationalismus und einen religiösen Nationalismus²⁵⁵).

253) Vgl. ASAD, S.32.

254) Auch die Haltung Hassan AL-BANNA's, der diesen Nationalismus in den zwanziger und dreißiger Jahren nicht übersehen konnte, muß als Versuch gewertet werden, ihn dadurch zu neutralisieren, daß er das gesamte islamische Vaterland (Waṭan) als ein Vaterland erklärte, das über geographische und ethnische Grenzen hinausreicht; vgl. ROSENTHAL, S.116.

255) Vgl. HOURANI, Arab Thought in the Liberal Age 1798 - 1939, S. 341 f.

Der linguistische Nationalismus (arabisch: al-Qaumīya) basiert auf der Idee, daß alle Völker, die die gleiche Sprache sprechen, eine einzige Nation bilden: die Araber, die Turkvölker, die Iranier. Diese Idee wurde bereits im 19. Jahrhundert in syrischen Geheimzirkeln geboren, aber erst nach der Jungtürkenrevolution von 1908 in der Öffentlichkeit vertreten. Bei dem Syrer Abū Khaldūn SATI' AL-HUṢRĪ (geboren 1879) fand er seine endgültige Definition und beherrschte das politische Leben in Syrien und im Irak bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges²⁵⁶). Seit 1945 wurde dieser säkulare, rein politisch und kulturell ausgerichtete Nationalismus mit einem revolutionären Sozialismus kombiniert und besonders von der Ba'ṯh-Partei Michel 'AFLAQ's vertreten. Auch heute ist dieser Nationalismus im Mittleren Osten noch dominierend, obwohl er - abgesehen von der bewußt schwach konzipierten Liga der Arabischen Staaten (Jāmi'at ad-Duwal al-'Arabīya) - zu keinen konkreten Formierungen geführt hat.

Vom Standpunkt der islamisch orientierten Kreise entspricht der linguistische Nationalismus ebensowenig den Grundsätzen der islamischen politischen Theorie wie der territoriale Nationalismus westlicher Prägung. Für sie ist nur der religiöse Nationalismus akzeptabel, der besagt, daß alle, die dieselbe Religion bekennen, eine einzige politische Gemeinschaft erstreben sollten. Für die Anhänger des Propheten Mohammed ist dies die Idee des Panislamismus oder eines islamischen Nationalismus (arabisch: al-Islāmīya), wie er besonders unter Sultan Abdūl Hamid (1876-1908) neu zum Leben erweckt worden war²⁵⁷) und seinen Niederschlag sogar in der ersten formellen Verfassung des Osmanischen Reiches vom 23. Dezember 1876, der sog. Midhat-Verfassung, fand. In ihr erhob der osmanische Sultan als "Kalif des Islam" Anspruch auf Respekt und Loyalität a l l e r Moslems, also auch derer,

256) Vgl. M. KENNY, Sāti' al-Huṣrī's Views on Arab Nationalism, in: The Middle East Journal, Bd.17 Nr.3 (Sommer 1963), S.231.

257) Vgl. Anwar G. CHEJNE, Panislamism and the Caliphal Controversy, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.12 (Dezember 1955), S.10.

die nicht seiner unmittelbaren Staatsgewalt unterworfen waren. Damit wurde versucht, dem Kalifentitel wieder seine ursprüngliche Bedeutung zurückzugeben: Statt eines bloßen Epitheton ornans des Sultans sollte der Kalifentitel fortan wieder mit seinem ganzen früheren Einfluß dem Oberhaupt des Islam zukommen²⁵⁸⁾.

Die Idee des Panislamismus ist aber auch heutzutage nicht tot: Drei verschiedene Organisationen haben sich in letzter Zeit bemüht, seine Ideale lebendig zu erhalten und sie zugleich für spezifische politische Zwecke zu nutzen. Es handelt sich um den Islamischen Kongreß, der 1949 in Karatschi von den Staatsoberhäuptern Ägyptens, Pakistans und Saudi-Arabiens gegründet wurde²⁵⁹⁾. Die Staatsschefs der drei Gründerstaaten und aller weiteren beitrtrittswilligen muslimischen Staaten sollten gemeinsam einen Exekutivrat bilden. Doch als sich Pakistan und Saudi-Arabien wegen ägyptischer Hegemonialbestrebungen bereits nach wenigen Jahren zurückzogen, schrumpfte das ganze Projekt zu einer ägyptischen Rumpforganisation zusammen, die die Religion für die politischen Interessen Ägyptens zu nutzen begann. Fortan tagte der Kongreß nur noch in Kairo, präsiidiert von Anwar as-Sadät, einem engen Vertrauten des ägyptischen Präsidenten Nasser, der den Titel eines Generalsekretärs dieser Organisation annahm.

Die beiden anderen spezifisch panislamisch orientierten Organisationen sind daraufhin gegen Gamal Abdel Nasser ins Leben gerufen worden: Die Islamische Konferenz in Jerusalem, ein Zusammenschluß verschiedener religiöser und politischer Gruppierungen mit konservativen Tendenzen, die besonders von Jordanien und Tunesien finanziell unterstützt werden²⁶⁰⁾;

258) Vgl. George ANTONIUS, *The Arab Awakening*, Neudruck New York 1965, S.69 f.; T. Chyler YOUNG, *Pan-Islamism in the Modern World: Solidarity and Conflict Among Muslim Countries*, in: *Islam and International Relations*, hrsg. von J. Harris PROCTOR, London-Dunmow/Essex 1965, S. 194 f.

259) Vgl. HALPERN, S.26.

260) Vgl. TÜTSCH, S.58 ff.

und die Islamische Liga, mit der ebenfalls die traditionalistischen Kräfte des Islam für politische Zwecke mobilisiert werden sollen. Unter der Ägide des damaligen saudi-arabischen Königs Saud versammelten sich im Mai 1962 in Mekka über zweihundert führende Muslime aus den verschiedensten Ländern, die an der Pilgerfahrt teilgenommen hatten, und gründeten die neue Organisation vornehmlich als Gegengewicht zu dem expandierenden ägyptischen Sozialismus Nassers. Sie beauftragten einen 21-köpfigen Exekutivrat mit der Realisierung des neuen Programms, dessen Hauptziele die Schaffung eines Islamischen Commonwealth nach britischem Vorbild und eine Abwehrfront gegen das Vordringen sozialistischen und kommunistischen Gedankenguts gleich welcher Provenienz sind²⁶¹⁾.

In der gleichen Richtung scheint auch der jetzige saudi-arabische König Faisal seit 1964 zu wirken. Unter ihm erfährt der Panislamismus in Verbindung mit anderen konservativen Kräften eine Wiederbelebung in dem Projekt des Islamischen Paktes. Die daran interessierten Länder, die erheblich über den Kreis der arabischen Staaten hinausreichen²⁶²⁾, werfen den sozialistischen Ländern (Ägypten, Algerien, Irak, Syrien) vor, den Islam für ihren säkularen Nationalismus zu mißbrauchen, anstatt den Nationalismus dem Islam dienstbar zu machen und einen islamischen Nationalismus zu propagieren²⁶³⁾.

261) Vgl. den Artikel der Mittelostkorrespondentin der New York Times, Dana Adams Schmidt, aus Beirut vom 5.6.1962.

262) Eine Annäherung ist bereits zustande gekommen zwischen Saudi-Arabien, Afghanistan, Iran, Jordanien, Kuwait, Libyen, Marokko, Pakistan, Tunesien und einigen schwarzafrikanischen Staaten mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung.

König Faisal bemüht sich, Mekka wieder zum Mittelpunkt, Treffpunkt und geistigen Zentrum der islamischen Welt zu machen und ihm die Funktionen zurückzugeben, die es für viele Jahrhunderte der Azhar-Universität in Kairo überlassen mußte.

263) Vgl. Nisham B. SHARABI, The Transformation of Ideology in the Arab World, : The Middle East Journal, Bd.19 Nr. 4 (Herbst 1965), S.477.

2. Demokratie

Die politische Erfahrung des Islam war während des größten Teils seiner Geschichte auf autokratische Herrschaftsformen beschränkt. Erst als gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Ideen der französischen Revolution auch in den Vorderen Orient einzudringen begannen, erreichte der Begriff der Demokratie im modernen Sinne die islamische Welt. Die ersten und natürlichen Reaktionen der orientalischen Intellektuellen waren Erstaunen und Bewunderung, und beim Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert bekannten sich nicht nur westlich orientierte Liberale, sondern sogar manche 'Ulamā' zumindest nach außen hin zum Prinzip der Demokratie. Man glaubte, das Geheimnis europäischer Macht und westlichen Reichtums entdeckt zu haben, und begann schon bald mit der praktischen Imitation der neuen Ideen: Nach dem Ersten Weltkrieg etablierten sich im Mittleren Osten unter der Ägide der Mandatsmächte allenthalben konstitutionelle Regierungen, was damals wie ein einziger großer Triumph der demokratischen Prinzipien erschien²⁶⁴).

Äußerlicher Grund für die Annahme demokratischer Prinzipien durch die Oberschicht war es, zu zeigen, daß ihre sich bildenden Nationalstaaten modern und bezüglich ihrer politischen Organisation den europäischen und amerikanischen Staaten vergleichbar seien. Ihr Lippenbekenntnis zur Demokratie war daher nichts anderes als ein psychologisches Mittel im diplomatischen Verkehr mit den Mandatsträgern, deren Anerkennung der eigenen Vertrauenswürdigkeit man bedurfte, um eines Tages die völlige Unabhängigkeit und Gleichberechtigung zu erreichen. Hinzu kam als innerer Grund, daß die demokratischen Institutionen als Vehikel zur Aufrechterhaltung des Einflusses der herrschenden Klassen bestens geeignet waren.

Die praktische Erfahrung dieser Nationalstaaten mit demokratischen Regierungsformen mußte natürlich die Frage nach

264) Vgl. Bernard LEWIS, Democracy in the Middle East - Its State and Prospects, in: Middle Eastern Affairs, April 1955, S.102.

der Vereinbarkeit moderner Demokratie mit den Lehren des Islam in den Vordergrund drängen: Ist es für einen wahren islamischen Staat überhaupt möglich, wirklich demokratisch zu sein? Bis zu welchem Grade sind die grundsätzlichen Begriffe und Institutionen des Islam mit den wesentlichen Lehren westlicher Demokratie vereinbar?

Muslimische Theoretiker weisen darauf hin, daß der Begriff der Demokratie im Westen noch weitgehend in dem Sinne angewandt werde, den er durch die französische Revolution erfahren hat. Kennzeichnend seien die sozio-ökonomische Gleichheit aller Bürger, die Wahl der Bürgervertreter durch das gesamte Volk auf Grund eines allgemeinen Wahlrechts und die den Abgeordneten verantwortliche Regierung. In einem weiteren Rahmen beinhalte das demokratische Prinzip ferner das uneingeschränkte Recht der Volksvertreter, mit Hilfe von Mehrheitsbeschlüssen auf allen Gebieten des öffentlichen Interesses zu legisfizieren. Es sei aber offensichtlich, daß diese Konzeption der Demokratie in krassem Gegensatz zu den Ideen der antiken Griechen stehe, die diesen Terminus kreiert hätten. Für sie implizierte die "Herrschaft des Volkes" eine streng oligarchische Regierungsform insofern, als in ihren Stadtstaaten "das Volk" ein Synonym für "die Bürger" - im Sinne der freigebornen Bewohner jeder Polis - war, deren Zahl nur selten mehr als ein Zehntel der Gesamtbevölkerung ausmachte. Der Rest bestand aus Hörigen und Sklaven, die keinerlei politische Rechte besaßen. Von dieser historischen Perspektive aus gesehen, käme der heute in den westlichen Staaten konzipierte Demokratiebegriff der islamischen Vorstellung ungleich näher als der der Griechen; denn der Islam trete für die soziale Gleichstellung aller Menschen ein und verlange für alle die gleichen Möglichkeiten der Selbstentfaltung²⁶⁵⁾. Andererseits verpflichtet der Islam seine Anhänger, sich den Entscheidungen des göttlichen Gesetzes, wie sie im Koran geoffenbart und durch die Sunna des Propheten exemplifiziert worden sind, bedingungslos zu unterwerfen, eine Verpflichtung, die der politischen Gemeinschaft strikte Begrenzungen auf dem Gebiet der

265) Vgl. ASAD, S.19 f.; ferner unter C.II, S.101 f.

Gesetzgebung auferlegt, und versagt somit dem "Volkswillen" das Attribut absoluter Souveränität, das einen so wesentlichen Bestandteil des westlichen Demokratiebegriffs ausmacht.

Demgegenüber ist eine scheinbare Ähnlichkeit des Islam mit dem in den kommunistischen Staaten vorherrschenden Konzept einer "ideologischen" Demokratie hier nicht zu übergehen. Nach der kommunistischen Theorie rangiert die Doktrin - wie im Islam - über dem Recht des Volkes, sich selbst Gesetze zu geben; nur innerhalb des ideologischen Rahmens können Mehrheitsbeschlüsse Wirkungen äußern. Allerdings ist die Ähnlichkeit nur oberflächlich: einmal, weil die islamischen Ideen auf einem göttlichen Gesetz beruhen, das die Umma und den einzelnen Muslim in einem absoluten Sinne ethisch bindet, während die kommunistische Ideologie das Ergebnis eines menschlichen Gedankengebäudes darstellt und daher jederzeit weitreichenden Änderungen unterzogen werden kann; zum anderen, weil der Islam Erfassung und Auslegung seiner Lehre allein vom Wissen und Gewissen des Individuums abhängig macht und keinen seiner Anhänger zwingt, Interpretationen zu akzeptieren, die von anderen Einzelpersonen oder institutionalisierten Körperschaften als moralisch bindend deklariert worden sind²⁶⁶⁾.

Wegen der historischen und ideologischen Mehrdeutigkeit des Demokratiebegriffs hat seine Anwendung auf die politischen Lehren des Islam zweifellos eine Atmosphäre der Vagheit und Verschwommenheit geschaffen. So sind zahlreiche Versuche unternommen worden, um aufzuzeigen, daß Islam und Demokratie identisch sind - Versuche, die vielfach auf einem Mißverständnis des Islam oder der Demokratie oder beider beruhen²⁶⁷⁾. Die 'Ulamā werteten die Demokratie von Anfang an - zusammen mit anderen politischen Neuerungen des 19. Jahrhunderts - als ein originäres islamisches Charakteristikum, das im Koran ent-

266) Trotz der zahlreichen Verletzungen dieses Prinzips im Laufe der muslimischen Geschichte sind die Lehren des Islam zu diesem Grundsatz völlig eindeutig; vgl. ASAD, S.20.

267) Vgl. Bernard LEWIS, Communism and Islam, in: International Affairs, Bd.30 Nr.1 (Januar 1954), S.7.

halten sei, z.B. in Sure 4, Vers 62²⁶⁸). Sie beriefen sich ferner auf die "demokratische" Praxis, die durch die Beteiligung des Volkes bei der Wahl der vier ersten Kalifen in Form der Bai'at und durch die Beratung des Propheten und seiner unmittelbaren Nachfolger mit den Vertrauten ihrer nächsten Umgebung bestätigt werde. Die "Einführung" demokratischer Prinzipien in den Staaten des muslimischen Raumes sei also in Wirklichkeit eine Rückkehr zum wahren Islam²⁶⁹).

Das interessanteste Beispiel bietet in diesem Zusammenhang Pakistan: Mit der Verabschiedung republikanischer Verfassungen in den Jahren 1956 und 1962 machten die Pakistani, die sich darin zu einem islamischen Staat bekannten, nicht nur die Demokratie wenigstens normativ und partiell-praktisch zu einem Teil dieses konkreten Staates, sondern sie erklärten die Demokratie auch zu einem Teil ihres idealen islamischen Staates, indem sie sich formell dafür entschieden, sie in ihr religiös-politisches Ideal zu integrieren. Sicher würden viele Moslems behaupten, daß die Einbeziehung der Demokratie als soziales und politisches Ideal der islamischen Religion nichts Neues sei. Andere würden zugeben, daß der Islam zwar seit langem soziale, legale und andere Typen der Gleichheitslehre propagiere, aber jetzt zum ersten Mal praktisch die politische Demokratie sich einverleibe. Aber ob man glaubt, das Ideal der politischen Demokratie sei dem Islam immer schon inhärent gewesen und werde jetzt lediglich ausdrücklich normativiert und zum Teil auch praktiziert, oder ob man es als eine neue Anwendung des Islam auf Modelle moderner und neuartiger Bedingungen ansieht, in jedem Falle ist es eine bedeutsame Tatsache, daß hier zum ersten Male in der islamischen Geschichte die tatsächliche Konzeption der Moslems von jenem Gemeinschaftsleben, zu dem Allah sie durch ihre Religion aufruft, so formuliert ist, daß sie die parlamentarische Demokratie einschließt.

268) Vgl. unter C.II, S.101.

269) Vgl. C. Ernest DAWN, Arab Islām in the Modern Age, in: The Middle East Journal, Bd.19 Nr.4 (Herbst 1965), S.442.

Auch die "westlichen" Vertragstheorien bezüglich des Verhältnisses zwischen Staatsoberhaupt und Untertanen sind nach muslimischer Ansicht mit den islamischen Traditionen vereinbar. Zur Zeit des Propheten sei der islamische Staat auf der Ein-Kontrakt-Theorie im Hobbes'schen Sinne begründet gewesen; denn die Mekkaner und Medinenser hätten mit Mohammed einen Unterwerfungsvertrag abgeschlossen. Für die Zeit nach Mohammed sei dagegen der Kalifenstaat auf Grund der zwei-Kontrakte-Theorie im Sinne von Locke zustande gekommen: Erst habe sich die Umma auf Grund eines Gesellschaftsvertrages gebildet, sodann sei mit dem Kalifen ein Herrschaftsvertrag in Form der Bai'at abgeschlossen worden, auf Grund dessen der Kalif nicht mehr absolut wie Mohammed, sondern nur noch mit gewissen Einschränkungen habe herrschen können²⁷⁰⁾.

Als besonders typische Kennzeichen einer islamischen Demokratie werden genannt:

keine Diskriminierung wegen der Rasse, der Hautfarbe, der Geburt oder der Sprache;

Toleranz anderen Glaubensanhängern gegenüber;

gleiche Rechte und Pflichten für alle;

Ausübung des Stimmrechts nicht nur als Privileg, sondern als wichtige Verantwortung für jeden Muslim;

Wahrung der Individualität jeden Bürgers, solange sie nicht mit Gemeinschaftsinteressen kollidiert;

unabhängige und unparteiliche Justiz - Gleichheit aller vor dem Richter;

Betrauung nur der Besten mit der Wahrnehmung öffentlicher Ämter - ihre Pflicht ist es, die Regierung nach bestem Wissen und Gewissen zu beraten;

Pflicht des Staates und der finanziell Bessergestellten, sich um die Armen zu kümmern und ihnen eine menschenwürdige Existenz zu ermöglichen²⁷¹⁾.

270) Vgl. KHADDURI, The Juridical Theory of the Islamic State, S.182.

271) Vgl. Ahmad NUR, Islamic Democracy Versus Modern Western Democracy, in: The Islamic Literature, Bd.9 Nr.1/2 (Jan./Febr. 1957), S.47 ff.

In der Tat gibt es Elemente im Islam, besonders in dessen Frühzeit, die man als eine geeignete Ausgangsbasis für eine demokratische Entwicklung ansehen könnte. Ja, man könnte sie sogar mit einiger Berechtigung als demokratisch bezeichnen. Dazu gehört insbesondere die traditionelle Toleranz des Islam sowohl hinsichtlich der Rasse als auch hinsichtlich der Religion aller Menschen. Das bedeutet nicht, daß der Islam frei von jeglicher Voreingenommenheit gegenüber Andersgläubigen gewesen sei oder ihnen sogar gleiche Rechte wie den Muslimen zugestanden hätte, wie bisweilen behauptet wird. Aber verglichen mit den abendländischen Religionsfanatikern schneidet der Islam doch sehr gut ab. Auch bezüglich der Duldung innerislamischer häretischer Bewegungen muß die Geschichte dem Islam ein besseres Zeugnis ausstellen als vielen westlichen Gesellschaften.

Von manchen islamischen Romantikern und Apologeten wird demokratisch allerdings vielfach und fälschlich mit egalitär gleichgesetzt, obwohl der Egalitarismus zuweilen ebenso starke Verbindungen zum Autoritarismus aufweist wie zur Demokratie. Dieser Egalitarismus im frühesten Islam basiert jedoch weniger auf Koran und Sunna als auf der sozialen Struktur der Wüste, in der der neue Glaube entstand; er ist daher eher arabisch als islamisch²⁷²⁾. Es hat jedoch stets - sowohl in der Theorie als auch in der Praxis - ein hohes Maß an sozialer Demokratie im Islam gegeben. Vom Mittelalter bis zur modernen Zeit war für die islamische Welt immer ein beträchtlicher Grad an sozialem Ausgleich festzustellen, und nie war eine niedrige soziale Herkunft eine Barriere für einen talentierten Mann, die höchsten Staatsämter zu erreichen.

Neben diesen Versuchen, die demokratischen Elemente des Islam besonders zu betonen, darf allerdings nicht vergessen werden, daß die islamische Geschichte im wesentlichen eine Geschichte autoritärer Regierungen ist: Die Omayyaden, Abba-

272) Vgl. Philip W. IRELAND, Islam, Democracy, and Communism, in: Dorothy Seelye FRANCK, Islam in the Modern World, Washinton/D.C. 1951, S.71; ferner RUSTOW, op.cit., S.70.

siden, Mamluken und Osmanen haben stets geherrscht - das Volk hat gehorcht. Dies ist das unabwiesbare Vermächtnis islamischer politischer Organisation.

Auch in den heutigen Nationalstaaten des Mittleren Ostens beobachten wir seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges wieder ein Sich-Durchsetzen autoritärer Regime, obwohl man sich laut Verfassung den demokratischen Idealen verschrieben hat und daher durch neugeschaffene Termini wie "kontrollierte" oder "gelenkte" Demokratie den Schein zu wahren sucht²⁷³⁾. In Wirklichkeit sind diese autoritären Regierungsformen eine Rückkehr zu dem dem Islam vertrauten Regierungstyp.

Auch Pakistans System der "Basic Democracies", das seit der Staatsreorganisation von 1962 praktiziert wird, gehört in diesen Rahmen. Während Ayub Khan 1958 alle politischen Parteien auflöste und seine autoritäre Herrschaft begann, wird seit 1962 der Versuch unternommen, von unten her demokratische Institutionen im Lande aufzubauen und einen dauernden lebendigen Kontakt zwischen der Regierung und dem Volk herzustellen. Die wahlberechtigte Bevölkerung wählt allerdings nur die unterste Stufe einer Verwaltungshierarchie, die Gemeinderäte, während alle höheren staatlichen Organe von diesen als Wahlkollegien in indirekten Wahlen bestellt werden. Dieses System der Basic Democracies soll mit Hilfe politischer Gruppierungen erreicht werden, die inzwischen wieder geduldet werden. Ayub Khan selbst hat den Posten des Parteipräsidenten der wieder zugelassenen Muslimliga Pakistans²⁷⁴⁾ übernommen, deren religiöser Charakter besonders darin zum Ausdruck kommt, daß nur Muslime Vollmitglieder der Partei werden können, wäh-

273) RONNEBERGER weist allerdings darauf hin, daß sich möglicherweise die Erkenntnis anbahnt, daß diktatorische oder autoritäre politische Systeme in Entwicklungsländern nicht schlechthin disqualifiziert werden dürfen, weil für diese Länder eigene Normen der politischen Herrschaft gelten; vgl. Franz RONNEBERGER, Militärdiktaturen in Entwicklungsländern - Ein Beitrag zur politischen Formenlehre, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Bd.16 (1965), Heft 1, S.17.

274) Eine Partei gleichen Namens war vom Staatsgründer Mohammed Ali Jinnah ins Leben gerufen, zusammen mit allen anderen Parteien jedoch 1958 aufgelöst worden.

rend sich Hindus und Christen mit einem "assozierten" Status begnügen müssen²⁷⁵⁾.

Die jüngeren Nationalisten neigen nach mehr als dreißig-jähriger Erfahrung ihrer Staaten dazu, die Effizienz der Demokratie, wie sie von den Staaten der westlichen Hemisphäre propagiert wird, anzuzweifeln. Nach ihrer Ansicht brauchen die muslimischen Staaten keine konstitutionellen Regierungen, die langsam und behutsam ihre Ziele zu verwirklichen trachten, sondern energische Führerpersönlichkeiten, die die schlummern-den Kräfte ihrer Völker wiederzubeleben vermögen. Als daher die parlamentarischen Regime der Zwischenkriegszeit nicht die hohen Erwartungen erfüllten, die man in sie gesetzt hatte, sahen sie sich nicht länger nach Politikern oder Wirtschaftsmagnaten um, sondern setzten ihre Hoffnungen auf die Armee, die im Orient - zu Recht oder zu Unrecht - mit Disziplin, Effizienz und Pflichtgefühl identifiziert wird. Atatürk und Reza Schah beeindruckten die jungen arabischen Offiziere, die durch eine Modernisierung der Armee auch für sich selbst neue Möglichkeiten erblickten. Von einer militärischen Regierung glaubt man, daß sie ein schnelleres Entwicklungstempo anschlagen und den Bedürfnissen der Massen mehr Aufmerksamkeit widmen wird²⁷⁶⁾. Hinzu tritt die Tatsache, daß die muslimische Mentalität den Primat der Gemeinschaft über die Interessen des einzelnen verlangt. Selbst wenn die staatliche Gesellschaft aufgehört hat, auf religiösen Grundsätzen zu bauen, und ihre politischen und sozialen Formen im modernen Säkularismus sucht, scheint dieses Überindividuelle Gefühl für den sozialen Organismus erhalten zu bleiben. Bewegungen wie die ägyptische Revolution von 1952 beruhen nicht so sehr auf der sich in der Regel daraus entwickelnden Polizeimacht des Staates als auf dem Gefühl der Bevölkerung, daß der Staat eine

275) Vgl. den ungezeichneten Artikel "Pakistans politische Führung" in der Neuen Zürcher Zeitung vom 12.8.1966.

276) Vgl. hierzu auch Ernst-Albrecht von RENESSE/Werner KRAWIEZ/Christine BIERKÄMPER, Unvollendete Demokratien, hrsg. und eingeleitet von Hans-Ulrich SCUPIN, Köln und Opladen 1965, S.136 ff.

Einheit ist, der sich der einzelne unterzuordnen hat. Aus diesem Grunde ist auch das Konzept des "starken Mannes"²⁷⁷⁾ (oder Diktators) im Mittleren Osten mehr verwurzelt als in der westlichen Welt, wo es mit dem Prinzip vom absoluten Wert des Individuums zusammenprallt.

3. Staatsform: Monarchie oder Republik?

Weder Koran noch Sunna schreiben eine spezifische Staatsform, nach der ein islamischer Staat aufgebaut sein müßte, ausdrücklich vor²⁷⁸⁾. Regierung und Verwaltung müssen lediglich entsprechend den wenigen eindeutigen Vorschriften der Sharīʿa organisiert werden. Diese politischen Sharīʿa-Vorschriften haben ihren Niederschlag erstmals in den administrativen Institutionen und Methoden der vier rechtgeleiteten Kalifen gefunden. Deshalb gilt ihr Staat in jeder Bedeutung des Wortes als islamisch.

Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß auch jene Herrscher neben den ausdrücklichen Sharīʿa-Anweisungen Verordnungen in Kraft setzten, die sie auf Grund ihrer eigenen Interpretation von Koran und Sunna, also auf Grund ihres eigenen Ijtihād als für die damaligen Verhältnisse, insbesondere für die Effizienz ihrer Regierung und für das öffentliche Interesse, richtig und notwendig erkannten, z.B. Omars Einführung des Dīwān oder seine Anordnung, daß arabische Krieger kein Eigentum an Grund und Boden in den unterworfenen Gebieten erwerben dürften²⁷⁹⁾. Insofern solche Anordnungen von der rechtmäßigen Regierung erlassen wurden, ohne Geist und Buchstaben des göttlichen Gesetzes zu verletzen, besaßen sie volle Gültigkeit für jene Zeit. Das bedeutet jedoch nicht, daß sie auch für alle folgenden Epochen gültig und unabänderbar

277) In Ägypten führt Präsident Nasser den Titel Raʾīs. Im Irak ließ sich General Kassem als Zaʿīm titulieren; auch den Führer der konservativen Istiqlal-Partei in Marokko, ʿAllāl al-Fāṣī, nennen seine Anhänger "den Zaʿīm". Beide Termini bedeuten soviel wie Führer ("einer, der an der Spitze steht").

278) Vgl. ASAD, S.22.

279) Vgl. unter A.II.2, S.15 ff.

hätten bleiben müssen. Die Verpflichtung der Moslems, den Gefährten und Nachfolgern Mohammeds nachzueifern, bezieht sich lediglich auf deren Charakter und Lebenswandel, ihre geistige und soziale Integrität, ihre Selbstlosigkeit, ihren Idealismus. Sie verlangt nicht eine Imitation der Details ihrer Regierungs- und Verwaltungspraxis; denn diese Anordnungen und Handlungen waren in der Regel Ergebnisse zeitbedingter Erfordernisse und individuellen Ijtihāds. Wie rasch sie Veränderungen unterlagen, geht nicht zuletzt daraus hervor, daß bereits die vier orthodoxen Kalifen innerhalb weniger Dekaden ihr Verwaltungssystem mehrfach änderten und vor allem bei der Regelung ihrer Nachfolge unterschiedlich verfahren²⁸⁰⁾; Zwar tastete keiner von ihnen das in der Sharīʿa festgelegte Prinzip der elektiven Bestimmung des Staatsoberhauptes an; bezüglich der Zusammensetzung des Wahlkollegiums und der Methoden des Wahlverfahrens, die nicht vorgeschrieben waren, fühlten sie sich dagegen frei, die den Interessen der Umma jeweils am meisten förderliche Lösung zu suchen.

Daraus folgt, daß es den Moslems jeder Epoche überlassen bleibt, sich für die Staatsform zu entscheiden, die ihrer Zeit und ihren jeweiligen Bedürfnissen am besten Rechnung trägt - allerdings stets mit der Auflage, daß Staatsorganisation und Regierungsform sich im Rahmen der Sharīʿa-Vorschriften halten müssen. Es besteht also kein Zweifel, daß sich auch eine moderne islamische Verfassung 1300 Jahre nach den Rāshidūn wesentlich von den Formen unterscheiden dürfte, die für jene Zeit Gültigkeit besaßen²⁸¹⁾.

In bezug auf die Staatsform setzt die Sharīʿa also lediglich voraus, daß die Bestimmung des Staatsoberhauptes durch Wahl zu erfolgen hat²⁸²⁾. Da für die Dauer der Ausübung der Funktionen des Staatsoberhauptes keine Befristung vorgeschrieben ist, liegt es bei der Umma, zu entscheiden, ob sie das Staatsoberhaupt auf Lebenszeit oder periodisch bestimmt. Der

280) Vgl. unter A.II, S.7 ff. und unter B.III.5 b, S.53 ff.

281) Vgl. ASAD, S.27 f.

282) Vgl. die Analyse und Interpretation der Koransure 4, Vers 62 unter C.II, S.101.

Prophet habe in weiser Voraussicht davon Abstand genommen, das erblich-dynastische Prinzip für die Staatsführung zu sanktionieren; denn ein von ihm designierter Nachfolger hätte möglicherweise auch die Nachfolge im Prophetenamt für sich in Anspruch genommen²⁸³⁾. Um den Erfordernissen der Sharī'a gerecht zu werden, müßte die Bestimmung der Staatsführung auch in einem modernen islamischen Staat durch ein wie immer ausgestaltetes elektives Verfahren erfolgen. Eine Machtübernahme auf Grund eines fiktiven Geburtsrechtes allein trüge automatisch den Stempel der Illegalität und würde als eine unislamische Beeinflussung des politischen Lebens der Umma empfunden.

Unter den heute unabhängigen Muslimstaaten finden sich sowohl Monarchien als auch Republiken. Die monarchische Staatsform kann auf eine ununterbrochene Tradition im islamischen Kalifenstaat zurückblicken. Auch das Charakteristikum der Wahlmonarchie hat sich insofern in den muslimischen Monarchien erhalten, als trotz der Designation des Thronfolgers durch den jeweiligen Herrscher nicht darauf verzichtet wird, das zukünftige Staatsoberhaupt nach dem Tode des regierenden Monarchen von den 'Ulamā des Landes bestätigen zu lassen. Die letzten derartigen Bestätigungen fanden nach dem Tode König Mohammeds V. von Marokko 1961 in Fes zugunsten seines Sohnes Hassan II. und nach der Absetzung König Sauds von Saudi-Arabien 1964 in Riyad zugunsten seines Bruders Faisal statt²⁸⁴⁾.

Das Wort, das heute im Arabischen, Persischen, Türkischen und Urdu, also in fast allen bedeutenden muslimischen Sprachen, für "Republik" benutzt wird, ist das arabische Wort Jumhūrīya mit geringfügigen phonetischen Variationen in den anderen Sprachen (türkisch: Cumhuriyet; persisch und urdu: Jumhūrīyet). Es ist eine Wortschöpfung des 19. Jahrhunderts. In älteren Staatsdokumenten des Osmanischen Reiches benutzte man das klassisch-arabische Wort Jumhūr, das soviel wie "Öf-

283) Vgl. KOTB, S.95.

284) Vgl. HANS, Dynamik und Dogma im Islam, S.36 Anm.1.

fentlichkeit, Volk, Masse" bedeutet, wenn man mit den Republiken von Venedig und Ragusa verkehrte oder die Staatsform Frankreichs nach der Revolution von 1789 zu beschreiben hatte; Jumhūrīya ist demgegenüber lediglich eine Abstraktion.

Für einen muslimischen Staat wurde die Bezeichnung erstmals 1918 verwendet, als nach der bolschewistischen Oktoberrevolution und dem ihr folgenden Zusammenbruch der russischen Autorität in Transkaukasien die türkisch sprechenden Moslems die "Republik Azerbaidschan" ausriefen²⁸⁵). Die Türkei entschied sich im Jahre 1922 für dieselbe Staatsform. Seitdem hat man sich daran gewöhnt, die Gründung weiterer demokratisch verfaßter Republiken im islamischen Mittleren Osten und in Nordafrika als nichts Außergewöhnliches zur Kenntnis zu nehmen.

Ein Novum war dagegen der Beschluß der Verfassungsgebenden Versammlung Pakistans vom 2. November 1953 in Karatschi, für das Land den Namen "Islamische Republik Pakistan" anzunehmen²⁸⁶). Diese Bezeichnung wurde auf den Druck der 'Ulama' hin auch in die erste pakistanische Verfassung vom 29. Februar 1956 übernommen. Sie vertraten die Ansicht, diese Bezeichnung weise darauf hin, daß es sich bei Pakistan um eine Republik handele, die auf den Prinzipien des Islam basiere²⁸⁷). In der zweiten pakistanischen Verfassung vom 8. Juni 1962 fand sich bei der Promulgation nur die Bezeichnung "Republik Pakistan". Die 'Ulamā' setzten aber mit einer Verfassungsänderung vom 18. Januar 1964 wiederum durch, daß die offizielle Staatsbezeichnung in "Islamische Republik Pakistan" umgewandelt wurde²⁸⁸).

-
- 285) Sogar nach der Unterwerfung der liberalnationalistischen Musāvāt-Bewegung und der Rückeroberung Azerbaidschans durch die Bolschewiken beließen es die neuen Machthaber bei der Bezeichnung Cumhuriyet und verwandten sie in der Folgezeit auch für die übrigen Sozialistischen Sowjetrepubliken mit überwiegend muslimischer Bevölkerung.
- 286) Vgl. Bernard LEWIS, The Concept of an Islamic Republic, in: Die Welt des Islam (Leiden/Holland), Bd. 4 (1955) Nr. 1, S. 1 ff.
- 287) Vgl. ROSENTHAL, S. 225.
- 288) Vgl. Freeland ABBOTT, Pakistan and the Secular State, in: South Asian Politics and Religion, hrsg. von Donald

Mit der Erlangung der Unabhängigkeit erklärte sich auch Mauretanien am 28. November 1959 zur "Islamischen Republik"²⁸⁹⁾. - Die Indonesier haben ebenfalls lange beraten, ob sie ihre Republik offiziell "Islamische Republik" nennen sollen, haben sich aber bisher dagegen entschieden²⁹⁰⁾.

Auf den ersten Blick scheint die Bezeichnung "Islamische Republik" ein Widerspruch in sich zu sein, da die historische Erfahrung und die politischen Traditionen des Islam - auch im Abendland üblicherweise mit dem Kalifat und dem Sultanat assoziiert - fast ausschließlich monarchisch-autoritär waren.

Die sich aufdrängende Frage lautet daher: Inwieweit kann eine Republik wirklich islamisch sein, d.h. nicht nur ein republikanischer Staat mit überwiegend muslimischer Bevölkerung, sondern eine Republik, die tatsächlich auf den fundamentalen islamischen Prinzipien gegründet ist? Zur Beantwortung dieser Frage wird man die typischen Merkmale der republikanischen Staatsform auf ihre Vereinbarkeit mit den Grundsätzen eines islamischen Staates untersuchen müssen. Charakteristisch für eine Republik ist einmal das gewählte, nicht auf Grund einer dynastischen Sukzession bestimmte Staatsoberhaupt, zum anderen die Verwirklichung des Prinzips der egalitären Demokratie, d.h. das Fehlen einer mit besonderen erblichen Privilegien ausgestatteten Klasse.

Das zweite Merkmal ist auf Grund der egalitären Tendenzen der islamischen Gesellschaftsordnung eine für einen islamischen Staat bedenkenlos zu akzeptierende Bedingung. Was dagegen das Staatsoberhaupt betrifft, so kennen sowohl die Geschichte als auch die klassische politische Theorie des Islam nur zwei Formen irdischer Souveränität: die des Kali-

Eugene SMITH, Princeton/N.J. 1966, S.352; ferner ROSENTHAL, S.265.

289) Vgl. Walter REICHHOLD, Mauretanien, Bonn 1964, S.41.

290) Vgl. Wilfred Cantwell SMITH, Der Islam in der Gegenwart, S.204.

fen und die des Sultans. Dabei ist das Sultanat erst beim Niedergang des Kalifats hervorgetreten und stellte nichts anderes dar als eine militärische Autokratie de facto, die von den 'Ulamā' nur mit der quietistischen Begründung gerechtfertigt werden konnte, daß Tyrannei besser sei als Anarchie und daß die Gläubigen daher jedem effektiven Herrscher gehorchen müßten.

Auch das mehrfache Vorkommen des Wortes as-Sultān in verschiedenen authentischen Traditionen, die politische Probleme betreffen, ändern nichts an dieser zweifelhaften Begründung des Sultanats, obwohl diese Tatsache jahrhundertlang eine willkommene Entschuldigung für die völlig unislamische Praxis der Sultan-Dynastien war. Im klassischen Arabisch, der Sprache des Korans und der Aḥādīth, bedeutet der Terminus "as-Sultān" zunächst soviel wie "Beweis, überzeugendes Argument", in zweiter Linie auch "Autorität, Macht", und zwar sowohl im abstrakten als auch im konkreten Sinne. Wann immer der Prophet und seine Gefährten jedoch von "as-Sultān" im Zusammenhang mit dem politischen Leben der Umma sprachen, so meinten sie damit stets einen Begriff, der unserem Wort "Regierung", englisch: administration, entspricht. Die Anwendung dieses Ausdrucks auf eine mit der Durchführung der Regierung betraute Person, also einen Herrscher oder Monarchen, ist mit Gewißheit eine nachklassische Korruption seiner ursprünglichen Bedeutung²⁹¹⁾.

Das wirkliche politische Ideal des Islam war und blieb das Kalifat. Es wurde unmittelbar nach dem Tode des Propheten begründet, als der nomadische Individualismus des vorislamischen Arabiens noch nicht von den dynastischen und autokratischen Traditionen des alten Orient beeinflusst war. Daher basierte es im Anfang eindeutig auf einem elektiven Prinzip entsprechend der Praxis in den Stämmen der Wüste. Selbst als dynastische Vorstellungen im Laufe der Zeit die Praxis dominierten und die politische Theorie in die Defensive drängten, wurde der Grundsatz der Wahl des irdischen

291) Vgl. ASAD, S.36 Anm. 17.

Souveräns nicht aufgegeben: Da Zahl und Identität der Elektoren nirgendwo festgelegt waren, konstruierten die 'Ulamā' eine Reduzierung dieses Gremiums auf einen einzigen Wähler, nämlich den Kalifen, der dadurch in die Lage versetzt wurde, selbst seinen Nachfolger zu designieren.

Die islamische politische Theorie entbehrt also nicht des Wahlelements, das - ebenso wie in einer Wahlmonarchie - auch für die Bestimmung eines republikanischen Staatsoberhauptes charakteristisch ist, und wenn die mittelalterlichen Juristen in der Lage waren, das Wahlgremium auf einen einzigen Elektor zu reduzieren, so gibt es eigentlich keinen Grund, warum ihre heutigen Nachfahren es nicht auf ein universales Wahlrecht ausdehnen könnten, um es den Anforderungen der modernen Zeit anzupassen. So gesehen, ist der Terminus "Islamische Republik" also vertretbar²⁹²⁾, oder allgemeiner: Der Islam ist indifferent in bezug auf die Staatsform, sofern die koranischen und sunnitischen Prinzipien gewahrt bleiben²⁹³⁾.

4. Exekutive und Legislative

Für die moderne Demokratie charakteristische, kollegiale Institutionen wie das Kabinett im Bereich der Exekutive und das Parlament im Bereich der Legislative, die beide der monokratischen Struktur des Islam entgegenzustehen scheinen, sind von den muslimischen Reformern dennoch als mit den islamischen Prinzipien vereinbar dargestellt worden. Die 'Ulamā' berufen sich dabei auf das Prinzip der Shūra, das sowohl im Koran (z.B. Sure 3, Vers 153 und Sure 42, Vers 36) als auch

292) Auch Sir Muḥammad IQBAL (1876-1938), einer der führenden islamischen Reformdenker, bekannte sich zu einer "Islamischen Republik" als dem idealen islamischen Staat. Die islamische Republik seiner Vorstellung, die er "Ramuḥ" nannte, steht unter der höchsten Autorität und Macht Allahs und stellt eine Staatsform sui generis dar, indem sie jeweils das Beste der Theokratie, Aristokratie und Demokratie im westlichen Sinne übernimmt und kombiniert. Vgl. IBRAHIM, Iqbal's Conception of an Islamic State, S.145.

293) Vgl. Munir AJLANI, La Constitution de la Syrie, Diss. Paris 1932, S.126; ferner ASAD, S.17.

in der Sunna des Propheten und seiner unmittelbaren Nachfolger seinen Niederschlag gefunden hat. Es besagt, daß jegliche Regierungstätigkeit auf "gegenseitiger Konsultation" beruhen müsse, und zwar sowohl im Bereich der Exekutive als auch im Bereich der Legislative²⁹⁴⁾.

In der 42.Sure, die den Titel "Die Beratung (= ash-Shūra)" trägt, findet sich inmitten zweier für das Leben des loyalen Muslim bedeutsamer Anordnungen über das Verrichten der Gebete und das Entrichten von Almosen die Vorschrift, daß alle Angelegenheiten in Beratung untereinander erledigt werden sollten ("Amruhum Shūra bainahum"). Nicht zuletzt wegen dieser exponierten Stellung - Beten (Ṣalāt) und Almosengeben (Zakāt) gehören zu den fünf Grundpflichten (Uṣūl) des Muslim²⁹⁵⁾ - wird das Gebot der Shūra als göttliches Dekret angesehen, das es der Umma zur Pflicht macht, alle ihre Angelegenheiten in "demokratischer" Diskussion zu behandeln. Auch auf die Sunna des Propheten und seiner Nachfolger wird von den islamischen Reformern immer wieder verwiesen: Schon der Prophet habe es nie versäumt, sich vor wichtigen politischen Entscheidungen mit seinen Gefährten zu beraten²⁹⁶⁾, und unter den vier rechtgeleiteten Kalifen sei es üblich gewesen, daß sich der Herrscher mit einem kleinen Exekutivkomitee umgeben habe²⁹⁷⁾. Dieses Gremium rekrutierte sich aus

294) Vgl. AL-'ARABY, S.7.

Pierre RONDOT schreibt in seinem Beitrag "Quelques réflexions sur la démocratie en Orient" (in: L'Afrique et l'Asie, Januar 1960, S.6), daß das Prinzip gegenseitiger Beratung und gemeinsamer Entscheidung typisch für jede Stammesorganisation und deshalb von Mohammed den vorislamischen arabischen Wüstengebräuchen entlehnt worden sei.

295) neben dem Glaubensbekenntnis (Shahāda), der Pilgerfahrt nach Mekka (Ḥajj) und dem Fasten im Monat Ramaḍān (Ṣaum).

296) Vgl. HAMIDULLAH, S.22.

297) Von den muslimischen Autoren werden allerdings zahlreiche Beispiele angeführt, denen zufolge sich sowohl der Prophet als auch die Kalifen über die Vorschläge ihrer Berater und über die Wünsche des Volkes hinweggesetzt haben, ohne daß irgend jemand ihr Recht dazu angezweifelt hätte. Manche Autoren leiten daraus ab, daß die Demokratie im Islam vom Kalifen kontrolliert oder gelenkt werden müsse. Vgl. Muzafaruddin NADVI, *Islamic State - A Controlled Democracy*, in: *The Islamic Litera-*

den wichtigsten Prophetengenossen (Muhājirūn und Anṣār), hatte nur beratende Funktionen und tagte unter dem Vorsitz des Kalifen in der Moschee. Die in den Rat berufenen Mitglieder, die sog. Ahl ash-Shūra, erkannte die Umma konkludent als ihre Repräsentanten an; ihre Ernennung hing ab von ihren Verdiensten, ihrem Charakter und ihrer Kenntnis der Shariʿa²⁹⁸).

Das Prinzip der Shūra oder "gegenseitigen Konsultation" ist in der Shariʿa nicht näher definiert. Die modernen islamischen Staatstheoretiker haben ihm jedoch folgende immanente Elemente zugeschrieben:

- (1) das Recht der Regierung, von den Ahl ash-Shūra jederzeit Rat einzuholen, was einer Pflicht der Ahl ash-Shūra entspricht, zu allen Staatsangelegenheiten Stellung zu nehmen;
- (2) die Pflicht der Regierung, den Ahl ash-Shūra alle bedeutsamen politischen Probleme zu unterbreiten;
- (3) das Recht jedes Mitglieds der Ahl ash-Shūra, seine Meinung frei zu äußern, solange sie in Loyalität zu den islamischen Interessen vertreten wird;
- (4) die Pflicht der Minderheit, sich den Mehrheitsbeschlüssen der Ahl ash-Shūra zu beugen²⁹⁹).

Auf dieses Prinzip der Shūra würden in einem islamischen Staat alle kollegialen politischen Institutionen zurückgeführt, insbesondere also Kabinett und Parlament. Die Stellung des Staatsoberhauptes, das das monokratische Element im Islam repräsentiert, und sein Verhältnis zu diesen kollegialen politischen Institutionen sind im folgenden zu untersuchen.

a) Staatsoberhaupt und Kabinett

Da weder Koran noch Sunna eine spezifische Staats- und Regierungsorganisation vorschreiben, ist es nach Ansicht der islamischen Reformer den Moslems freigestellt, für den islamischen Staat eine politische Struktur zu wählen, die den Bedingungen der Zeit entspricht. Wichtig ist lediglich die

ture, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr. 1955), S.113 f.

298) Vgl. SIDDIQI, S.37 und 51.

299) Vgl. BERTIER, S.48 f.

richtige Regierung im Sinne von Koran und Sunna³⁰⁰⁾.

Sowohl ein Präsidialregime als auch eine parlamentarische Regierung wären demnach grundsätzlich mit den Prinzipien eines islamischen Staates vereinbar.

An der Spitze der Exekutive stünde in jedem Fall das gewählte Staatsoberhaupt³⁰¹⁾, dem die letzte Entscheidung in allen wichtigen politischen Fragen vorbehalten bleibt. Es würde den islamischen Prinzipien widersprechen, wenn das Amt des Staatsoberhauptes - etwa nach dem Vorbild des britischen Monarchen oder des deutschen Bundespräsidenten - auf repräsentative Funktionen beschränkt wäre; denn der Koransure 4, Vers 62 gemäß soll der Muslim nächst Allah und seinem Propheten denjenigen Gehorsam erweisen, die "an der Macht" sind³⁰²⁾.

In einem islamischen Staat liegt die höchste und unteilbare Souveränität bei Allah; er delegiert lediglich Autorität oder irdische Souveränität - eine Souveränität, die durch Allahs Gesetze limitiert ist - durch das Volk der Umma auf den Staat, wo sie sich in der Person des Staatsoberhauptes verkörpert³⁰³⁾. In Pakistan, das der Realisierung eines islamischen Staates in unserer Zeit bisher am nächsten gekommen ist, wurde 1949 von der Verfassungsgebenden Versammlung eine Grundsatzresolution angenommen, in der es heißt, daß Allah irdische Souveränitätsrechte auf das Volk von Pakistan delegiert habe, womit eine Brücke zwischen dem islamischen Staatsrecht göttlichen Ursprungs und einer zeitgemä-

300) Vgl. Muhammad 'Ali 'ALLOUBA PASHA, Islam and Democracy, in: The Islamic Review, September 1950, S.11; Najmul HUDA, The Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr. 1955), S.141.

301) Allerdings ist auch vorgeschlagen worden, nach Art des Staatsrates einiger kommunistischer "Volksdemokratien" einen "Kalifischen Rat", in dem der Kalif den Vorsitz führen würde, als Spitze der Exekutive eines islamischen Staates zu institutionalisieren; vgl. A. de Zayas ABBASI, Reflections on the Fundamental Principles of the Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr. 1/2 (Jan./Febr. 1955), S.23.

302) Vgl. ASAD, S.58.

303) Vgl. ROSENTHAL, S.210.

Ben Demokratie geschlagen worden sei. Folgerichtig heißt es auch in den beiden pakistanischen Verfassungen von 1956 und 1962, daß die höchste Souveränität über das ganze Weltall allein Gott dem Allmächtigen zustehe und daß das Volk von Pakistan nur die ihm von Allah delegierte irdische Souveränität auf den Staat und das Staatsoberhaupt übertragen könne³⁰⁴⁾.

In den derzeitigen muslimischen Staaten nimmt das jeweilige Staatsoberhaupt die Regierungsaufgaben zusammen mit einem Kabinettt wahr, dessen Mitglieder von ihm selbst berufen und ernannt werden. Diese Regierungsform wurde inzwischen sogar von dem bezüglich der übrigen Staatsorganisation sehr konservativen Saudi-Arabien durch königliches Dekret eingeführt: Am 9. Oktober 1953 wurde das sog. Statut über den Ministerrat (Majlis al-Wuzarā') in Kraft gesetzt, das mit der Tradition der mehr oder weniger formlosen Versammlungen der Scheichs und Stammesältesten brach und erstmals in diesem Land ein Kabinettt im modernen Sinne institutionalisierte³⁰⁵⁾. In den in der Folgezeit unabhängig gewordenen muslimischen Staaten war dagegen die Kabinettsregierung von Anfang an eine Selbstverständlichkeit.

Auch in einem islamischen Staat beruft das Staatsoberhaupt selbst die Mitglieder seines Kabinetts, die in Anlehnung an die islamischen Traditionen den Ahl ash-Shūra entsprechen würden. Die Ernennung eines Ministerpräsidenten oder Premierministers durch das Staatsoberhaupt wäre in einem islamischen Staat ebenfalls vertretbar; er könnte allerdings nur koordinierende Funktionen im Kabinettt ausüben, da die "Richtlinien der Politik" vom Staatschef selbst bestimmt werden müßten³⁰⁶⁾. Eine derartige Stellung hatte z.B. stets der persische Ministerpräsident (Ṣadr i-Aʿzām) im Ver-

304) Vgl. ROSENTHAL, S.264.

305) Vgl. Charles W. HARRINGTON, The Saudi Arabian Council of Ministers, in: The Middle East Journal, Bd.12 Nr.1 (Winter 1958), S.2 und 5; George A. LIPSKY (u.a.), Saudi Arabia, New Haven/Conn. 1959, S.115.

306) Vgl. Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, op. cit., S.51.

hältnis zum Schah und zum persischen Kabinett inne³⁰⁷⁾).

Die Kabinettsmitglieder könnten nicht die Repräsentanten irgendwelcher politischer oder wirtschaftlicher Gruppen innerhalb oder außerhalb des Parlaments sein, von deren Organisation und Willen sie in der Regierung abhängig blieben. Die Minister und gegebenenfalls auch der Erste Minister wären vielmehr allein dem Staatsoberhaupt verantwortlich, das sie beruft und entläßt - also ähnlich der verfassungsrechtlichen Regelung in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Sie würden daher eher den "Secretaries" der amerikanischen Regierung als den Ministern westeuropäischer Kabinette entsprechen. Und in der Tat ist auch der Titel Wazīr, den sie führen und der üblicherweise mit 'Minister' übersetzt wird, etymologisch die Bezeichnung für eine Person, die dem Staatsoberhaupt hilft, die Bürde seines Amtes zu tragen und seine Anordnungen durchzusetzen, kurz: ein administrativer Gehilfe³⁰⁸⁾.

Was die Wahl des Staatsoberhauptes betrifft, so schreibt die Shari'ca keinen bestimmten Wahlmodus vor, so daß es der Umma überlassen bleibt, ob sie die Spitze ihrer Exekutive in direkter Wahl durch die Gläubigen oder indirekt durch Volksvertreter bestimmen läßt. Nach der Wahl hat der Staatschef Anspruch auf die Bai'ca der ganzen Umma, also nicht nur der Mehrheit der Wähler, die sich ausdrücklich für ihn entschieden haben³⁰⁹⁾. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Verabschiedung eines Gesetzes durch die tunesische National-

307) Vgl. Leonard BINDER, The Cabinet of Iran: A Case Study in Institutional Adaptation, in: The Middle East Journal, Bd.16 Nr.1 (Winter 1962), S.31 ff. Schon im vorigen Jahrhundert bezeichnete R.G. WATSON, A History of Persia, London 1866, S.17 den Šadr i-A'zām als das alter ego des Schahs, und bis auf den heutigen Tag ist der häufige Wechsel der persischen Ministerpräsidenten darauf zurückzuführen, daß der Schah sich schon bei geringfügigen Meinungsunterschieden mit seinem Kabinettschef einen neuen Vertrauensmann zu suchen pflegt.

308) Vgl. ASAD, S.61.

309) ib., S.42 und 69.

versammlung Ende 1966, dem zufolge ein aus Mitgliedern der Regierung und der Führung der Destour-Partei bestehender sog. Rat der Republik im Falle einer Vakanz in der Staatsführung aus seiner Mitte sofort einen neuen Präsidenten zu wählen hat, der innerhalb fünf weiteren Tagen der Bestätigung durch die Nationalversammlung bedarf³¹⁰⁾. Diese Regelung ist geradezu eine Kopie der klassischen doppelten Bai'ca, wie sie der zweite Kalif Omar vor seinem Tode angeordnet hatte³¹¹⁾.

Wichtigste Voraussetzung für die Wählbarkeit zum Oberhaupt des islamischen Staates ist neben der Weisheit und Lauterkeit der in Aussicht genommenen Persönlichkeit ihre Zugehörigkeit zum Islam. Das schreibt die Shari'ca bindend vor, damit die letzte Entscheidungsgewalt in einem islamischen Staat stets bei einem Muslim liegt. Die muslimischen Staatstheoretiker sind der Ansicht, daß schon aus psychologischen Gründen von keinem andersgläubigen Bürger des islamischen Staates - wie groß seine persönliche Integrität und seine Loyalität zu diesem Staat auch sein mögen - erwartet werden könne, daß er sich mit innerster Überzeugung für die ideologischen Ziele des Islam einsetze³¹²⁾. Andererseits könne es sich auch kein ideologisch ausgerichteter Staat - ob er nun auf einer religiösen oder auf einer andersartigen Doktrin basiere - leisten, die Lenkung seiner Geschicke einer Person anzuvertrauen, die sich nicht mit seiner Ideologie identifiziert. Zur Rechtfertigung dieses Prinzips - namentlich den andersgläubigen Minoritäten gegenüber - führen die islamischen Gelehrten freimütig eine der wenigen Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Kommunismus an: Sowohl der islamische als auch der kommunistische Staat seien "ideologische" Staaten; in einem kommunistischen Staat sei es un-

310) Vgl. Wolfgang BRETHOLZ, Bourguibas sauberes Weinland, in: Die Welt, Nr.32 vom 7.2.1967, S.5.

311) Vgl. unter A.II.3, S.17 f. und unter B.III.5 b, S.56 ff.

312) Vgl. M.G. RASUL, Islamic State - Its Aims and Ideals, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr. 1955), S.35; ASAD, S.40 f.

denkbar, daß ein Nichtkommunist auch nur eine Schlüsselposition besetzen könne, ganz zu schweigen von der höchsten und einflußreichsten Staatsposition³¹³⁾. Im übrigen sei die mit diesem Grundsatz verbundene politische Diskriminierung der nichtmuslimischen Minderheiten nur scheinbarer Art; denn in Ländern mit überwältigender muslimischer Mehrheit komme das Recht auf die Staatsführung dieser Majorität auch nach allgemeiner Regierungspraxis zu.

In mehreren muslimischen Staaten hat die Vorschrift der Sharī'a, der zufolge das Staatsoberhaupt Muslim sein muß, in den Verfassungen ihren Niederschlag gefunden³¹⁴⁾; so in den Konstitutionen Syriens vom 14. Mai 1930 (Art. 3 Abs. 2) und vom 5. September 1950 (Art. 3), Tunesiens vom 1. Juni 1959 (Art. 37), Mauretaniens vom 20. Mai 1961 (Art. 10) und Algeriens vom 10. März 1963 (Art. 39 Abs. 3). Nach Art. 51 der libyschen Verfassung vom 7. Oktober 1951 muß sich nicht nur das Herrschergeschlecht zum Islam bekennen, sondern auch ein evtl. Regent und alle Mitglieder des Regentschaftsrates müssen Muslime sein. Nach Art. 19 der marokkanischen Verfassung vom 7. Dezember 1962 "verteidigt der König, der Beherrscher der Gläubigen (Amīr al-Mu'minīn), das Symbol der nationalen Einheit, der Garant der Ewigkeit und Kontinuität des Staates, den islamischen Glauben und schützt die Verfassung ..." ³¹⁵⁾. -

313) Vgl. Muṣṭafa AS-SIBA'ī, Islam as the State Religion, in: The Muslim World, Bd. 44 (1954) Nr. 3/4, S. 224.

314) Auch in den Verfassungen einiger nichtmuslimischer Länder wird in dieser oder jener Form auf eine bestimmte Religion, namentlich im Zusammenhang mit dem Staatsoberhaupt, Bezug genommen und diese besonders privilegiert: Art. 77 der argentinischen Verfassung von 1853 ("Kandidaten für die Ämter des Staatspräsidenten und des Vizepräsidenten müssen der römisch-katholischen Kirche angehören."), Art. 47 der griechischen Verfassung von 1864/1952 ("Jeder Nachfolger auf dem griechischen Thron muß den Glauben der orthodoxen Kirche bekennen."), Art. 2 der schwedischen Verfassung von 1809 ("Der König soll den evangelischen Glauben in der Form bekennen, wie er in der Augsburger Konfession und durch die Resolution der Synode von Uppsala festgelegt wurde."), Art. 7 der thailändischen Verfassung von 1932/1951 ("Der König bekennt sich zum buddhistischen Glauben und beschützt ihn.") etc.; vgl. RAMADAN, S. 110 f.

315) Wegen der Texte der mittelöstlichen Verfassungen vgl.

Aber auch in den muslimischen Staaten, in denen - wie in Saudi-Arabien oder im (royalistischen) Jemen - keine speziell auf das Land zugeschnittene formelle Verfassung existiert³¹⁶⁾ und der Koran faktisch die Staatsverfassung darstellt, gehört es implizite zur Verfassungsordnung, daß der Staatsoberhaupt sich zum Islam bekennt, zumal er in diesen Fällen zugleich der religiöse Führer der Nation ist³¹⁷⁾.

Während die islamischen Staatstheoretiker auf Grund ihrer Bindung an die eindeutige Vorschrift der Sharī'a daran festhalten müssen, daß nur ein Muslim zum Oberhaupt eines islamischen Staates gewählt werden könnte, ist die Religionszugehörigkeit für die Besetzung aller anderen hohen Stellen kein Kriterium³¹⁸⁾. Auch aus der Zeit des mittelalterlichen Kalifats werden ungezählte Fälle angeführt, in denen Nichtmuslime zu Gouverneuren und Wesiren ernannt worden sind³¹⁹⁾. Es wäre demnach durchaus möglich, daß auch Andersgläubige einflußreiche Posten in einem islamischen Staate einnehmen. Die zweite pakistanische Verfassung vom 8. Juni 1962 bestimmt in ihrem Art. 8 sogar expressis verbis, daß jeder Staatsbürger Pakistans im Hinblick auf seine Religionszugehörigkeit für jedes öffentliche Amt mit Ausnahme des

Helen Miller DAVIS, *Constitutions, Electoral Laws. Treaties auf the States in the Near and Middle East*, 2. Aufl., Durham/N.C. 1953; adgl. für die afrikanischen Verfassungen: Amos J. Peaslee, *Constitutions of Nations*. Bd. 1: Africa, 3. überarbeitete Auflage, Den Haag 1965.

316) Am 6. November 1962 verkündete der ehemalige Ministerpräsident und heutige König Saudi-Arabiens, Faisal, daß die Zeit gekommen sei, dem Land eine geschriebene Verfassung zu geben. Das Projekt scheint sich jedoch immer noch im Beratungsstadium zu befinden. Vgl. dazu George RENTZ, *Saudi Arabia: The Islamic Island*, in: *The Arab World: Paths to Modernization*, Journal of International Affairs, Bd. 19 (1965) Nr. 1, S. 85.

317) Diese Einheit der Führung kommt im Jemen besonders dadurch zum Ausdruck, daß hier der geistliche Titel Imam dem weltlichen Titel König zur üblichen Bezeichnung und Anrede des Staatsoberhauptes vorgezogen wird.

318) Vgl. RAMADAN, S. 134.

319) Sir Thomas ARNOLD, in: *The Preaching of Islam*, S. 63 ff., führt eine ganze Reihe dieser Fälle an.

Präsidentenamtes in Betracht kommt³²⁰⁾. Der Staatsoberhaupt eines islamischen Staates könnte nach herrschender Ansicht sogar christliche, jüdische oder hinduistische Minister und Staatssekretäre in sein Kabinettt berufen, da sie ja ihm, dem Staatsoberhaupt, bei dem die eigentliche Macht und Entscheidungsbefugnis konzentriert ist, unterstellt blieben³²¹⁾. Einschränkungen dieses Grundsatzes wären jedoch sicher auch hier zu beachten: Während z.B. ein nichtmuslimischer Finanz- und Handelsminister im Kabinettt eines islamischen Staates durchaus denkbar wäre, ließe sich ein nichtmuslimischer Minister für Kultur und Erziehung schwerlich vorstellen³²²⁾.

Der auf Grund des Volkswillens direkt oder indirekt zum Staatsoberhaupt Berufene könnte jederzeit durch ein entsprechendes Verfahren wieder aus dem hohen Amt entfernt werden, wenn seine Regierungsakte gegen Vorschriften der Sharīʿa verstoßen oder wenn sich herausstellen sollte, daß er körperlich (Krankheit, Altersgründe) oder geistig nicht mehr in der Lage ist, die Bürde des Amtes weiter zu tragen³²³⁾. Mit der Absetzung des Staatsoberhauptes würden auch seine Kabinettsmitglieder automatisch von ihren Amtspflichten entbunden.

b) Staatsoberhaupt und Parlament

Bereits 1940 waren vom Sultankalifen in Konstantinopel, 1861 vom Bey von Tunis und 1866 vom Khediven in Kairo beratende Versammlungen zusammengerufen worden, die als Vorstufen späterer parlamentarischer Institutionen bezeichnet werden können. Aber das parlamentarische System westlicher Prägung, das der Versammlung der Volksvertreter Prioritäten gegenüber der Exekutive einräumt, prallte auf die historische

320) Gegenwärtig ist z.B. der höchste Richter Pakistans ein Christ; vgl. ABBOTT, op.cit., S.353 Anm.12.

321) Nach HARIRI, op.cit., S.42 müssen jedoch in Persien auch alle Kabinettsmitglieder Muslime sein.

322) Vgl. den ungezeichneten Leitartikel in der Zeitschrift "The Islamic Literature", Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr.1955), S.12.

323) Vgl. ASAD, S.42.

islamische Anerkennung der auch damals noch nahezu unbegrenzten Macht des Herrschers und zeitigte daher keine großartigen Resultate.

1868 erschien in Tunis das erste literarische Werk³²⁴⁾, in dem sich ein muslimischer Intellektueller zum Parlamentarismus westlicher Prägung als dem einzigen Heilmittel gegen die andauernde Dekadenz des Islam bekannte³²⁵⁾. Seit dieser Zeit haben sich die islamischen Staatstheoretiker darum bemüht, den Parlamentarismus mit den traditionellen islamischen Staatsprinzipien in Einklang zu bringen.

Nicht nur in der muslimischen Bevölkerung, sondern auch bei einigen Gelehrten herrscht die Ansicht vor, daß - entsprechend dem Vorbild der vier rechtgeleiteten Kalifen - alle weltliche Macht in einer Person, nämlich dem von der Umma frei gewählten Oberhaupt des islamischen Staates, konzentriert sein müsse. Der Staatschef solle sowohl die Exekutive als auch die Legislative in seiner Person verkörpern, solange er nur im Namen und im Rahmen der Sharīʿa handle³²⁶⁾. Demgegenüber verweist die Mehrheit der islamischen Staatstheoretiker auf die bindenden Koranvorschriften, denen zufolge jegliche staatliche Tätigkeit das Prinzip der Shūra zu berücksichtigen habe. Dieser Grundsatz sei für den Islam so fundamental und umfassend, daß er sogar die Alternative zwischen einer autokratischen Herrschaft, bei der das Staatsoberhaupt alle entscheidenden exekutiven und legislativen Kompetenzen innehat, und einer Shūra-Regierung ausschließe. Eine in den Details wie immer gestaltete parlamentarische Versammlung, in der islamischen Geschichte und Theorie Majlis

324) Vgl. KHAYR AD-DIN, Kitāb aqwām al-Masālik fī Maʿrifat Ahwāl al-Mamālik ("Das rechte Buch über die Methoden zur Erkenntnis der Zustände der Königreiche"), Tunis 1868; General Khérédine, wie der Autor von den Franzosen genannt wurde, war damals Marineminister des Bey von Tunis.

325) Vgl. Marcel COLOMBE, Réflexions sur les origines et le fonctionnement du régime représentatif et parlementaire en Turquie et dans les Etats arabes du Moyen-Orient, in: Die Welt des Islam, Bd.2 (1953) Nr.4, S.252.

326) Vgl. ASAD, S.43 f.

as-Shūra genannt, würde dagegen dem Grundsatz der "gegenseitigen Konsultation" Genüge tun, da in einem solchen Gremium die Entscheidungen auf Grund von Beratungen und Diskussionen getroffen werden³²⁷⁾.

Gerade im Hinblick auf die Legislativfunktion eines potentiellen islamischen Parlaments haben die muslimischen Reformer aber auch immer wieder auf die Institution des Ijmā^c hingewiesen³²⁸⁾, jene Quelle des islamischen Rechts, die auf dem Konsensus der Umma bzw. ihrer Repräsentanten, der 'Ulamā', beruhte. Bei der Bedeutung, den der Ijmā^c in der Entwicklung der islamischen Rechts- und Staatstheorie gespielt hat, ist es befremdend, daß er - etwa in Verbindung mit dem Grundsatz der Shūra - nie zu einer Institution mit permanentem Charakter ausgebaut worden ist. Man kann jedoch annehmen, daß die Zulassung einer ständigen Legislative den politischen Interessen der Kalifen zuwidergelaufen wäre: Solange die 'Ulamā' den Ijtihād individuell ausübten, konnte ihr Einfluß unter Kontrolle gehalten werden, während die Bildung einer legislativen Versammlung einen neuen Machtpol im Reich bedeutet haben würde, der die Autorität des Herrschers zwangsläufig hätte einschränken müssen³²⁹⁾.

Es war schließlich Rashīd RIDA, der erstmals eine Institutionalisierung des Ijmā^c vorschlug, um damit dem Parlamentarismus den Weg in die islamische politische Theorie zu ebnen³³⁰⁾. Wie aber sollte sich das Parlament eines islamischen Staates zusammensetzen? Nirgendwo war festgelegt, wer zu den

327) Vgl. Mohammed Hassan AZ-ZAYYAT, Islam Confronted by Western Secularism (Teil B: Evolutionary Reaction), in: Dorothea Seelye FRANK, Islam in the Modern World, Washington/D.C. 1951, S.38; ASAD, S.44.

328) Vgl. unter B.I.3, S.32 ff.
Dies kommt besonders deutlich im Werk Muhammad IQBAL's zum Ausdruck: Vgl. Reconstruction of Religious Thought in Islam, op.cit., S.165; ferner IBRAHIM, Iqbal's Conception of the Islamic State, S.151; S.Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, S.57.

329) So auch ZIKRIA, S.44.

330) Vgl. Malcolm H. KERR, Rashīd Ridā and Islamic Legal Reform, Teil 2, in: The Muslim World, Bd.50 Nr.3 (Juli 1960), S.170.

Mitgliedern einer derartigen Institution zählen sollte. Fest stand nur, daß es nicht das Volk selbst sein konnte. Daher kamen nur seine gelehrten und frommen Repäsentanten, die 'Ulamā', in Betracht. Sie in eine wie immer geartete parlamentarische Vertretung zu entsenden, hielt man bald für eine Verpflichtung der Umma³³¹⁾. So schlug Riḍa eine Vereinigung aller in Koran und Sunna erwähnten Personengruppen vor, deren Funktionen in mittelalterlichen staatsrechtlichen Abhandlungen vage Definitionen gefunden hatten: die Elektoren des Kalifen (Ahl al-Ma'll wa 'l-'Aqd), die Teilnehmer an der politischen Beratung (Ahl ash-Shūra), die "Personen an der Macht (Ulū 'l-Amr)" sowie die Gesetzesinterpreten (Mujtahidūn) und Juristen, deren Konsensus in Gesetzesfragen bindende Wirkung hatte (die sog. Ahl al-Ijmā'c)³³²⁾. Keine dieser Gruppen hatte jemals eine exakte Identifizierung gefunden, und auch Riḍa beließ es bei vagen Formulierungen wie "die Persönlichkeiten, die die Umma auf Grund ihrer Position im öffentlichen Leben oder ihres gesellschaftlichen Ansehens repräsentieren"³³³⁾. Zur Anerkennung eines allgemeinen passiven Wahlrechts konnte sich Riḍa jedenfalls nicht durchringen.

Jüngere muslimische Autoren sprechen sich dagegen für eine wirklich repräsentative Volksvertretung aus, die auf Grund allgemeiner und freier Wahlen ermittelt werden sollte. Zwar schreibe der Koran keine Einzelheiten bezüglich der Qualifikationen der Wahlberechtigten und der Kandidaten vor, doch gehe aus Sure 4, Vers 62 eindeutig hervor, daß sowohl das aktive als auch das passive Wahlrecht soweit wie möglich ausgedehnt werden müßten, um alle Schichten der Umma im Parlament des islamischen Staates repräsentativ zu vertreten³³⁴⁾.

331) Vgl. Leonard BINDER, Islamic Constitutional Theory and Politics in Pakistan, Diss. Harvard, Cambridge/Mass. 1956, S.169 ff.

332) Vgl. Malcolm H. KERR, Arab Radical Notions of Democracy, in: St. Antony's Papers Nr.16: Middle Eastern Affairs III, hrsg. von Albert HOURANI, London 1963, S.15.

333) Vgl. Riḍa, op.cit., S.15 ff., der sich auf den Juristen Sa'd ad-Dīn AT-TAFTAZANI aus dem 17. Jahrhundert beruft.

334) Vgl. ASAD, S.45; ferner unter C.II, S.102ff.

Aufschluß über das Verhältnis des Staatsoberhauptes zu einer wie immer gearteten parlamentarischen Versammlung vermittelt wiederum das Prinzip der Shūra. Dieser Grundsatz bedeutet nämlich nicht nur "gegenseitige Beratung" innerhalb des Kabinetts und innerhalb des Parlaments, sondern auch zwischen den Organen der Exekutive und der Legislative. Nach islamischer Ansicht impliziert schon der Begriff der Shūra, daß das Staatsoberhaupt als das Zentrum aller islamischen Politik nicht nur bei den Beratungen der Exekutive, sondern auch bei denen der Legislative zugegen oder zumindest durch einen persönlichen Delegierten vertreten ist. Darüber hinaus könne der Staatschef wegen seiner exponierten Stellung nicht wie jedes andere Parlamentsmitglied angesehen und behandelt werden, sondern ihm gebühre der Vorsitz auch in diesem Gremium. In einem Staat, der sich einem göttlichen Gesetz unterordnet, könne es keine radikale Trennung der Gewalten im westlichen Sinne geben; denn hier konstituierte sich jede staatliche Tätigkeit aus den legislativen und exekutiven Phasen ein und derselben Regierung, die außerdem noch ineinander verschmolzen. - Mit dieser Konstruktion einer Zusammenklammerung der legislativen und der exekutiven Funktionen einer muslimischen Regierung durch die Person des Staatsoberhauptes auf Grund des Shūra-Prinzips hat die islamische Staatsrechtslehre einen spezifisch islamischen Beitrag zur allgemeinen politischen Theorie geleistet.

In den westlichen Demokratien gilt die Gewaltenteilung allgemein als die einzige effektive Sicherung gegen potentiellen Machtmißbrauch der Exekutive. Dieses Dilemma glauben die islamischen Gelehrten dadurch vermeiden zu können, daß sie die Ämter des Staatsoberhauptes und des Parlamentspräsidenten in einer Person vereinigen. Sie halten den "Dualismus der Macht", wie er in Europa und Nordamerika seine Ausprägung erfahren habe, für nachteilig insofern, als er Exekutive und Legislative oft in Gegensatz zueinander treibe und infolgedessen das parlamentarische Regierungssystem zu einer gewissen Ineffizienz verurteile. Der Gewinn an Effizienz in einem islamischen Staat - normalerweise charakteristisch für

für autoritäre oder gar totalitäre Regierungssysteme - wird nach Meinung der muslimischen Gelehrten jedoch nicht auf Kosten einer Kontrolle der Regierung durch das Parlament erreicht; denn jede Tendenz der Exekutive zu autokratischer Herrschaft würde der koranischen Forderung nach "gegenseitiger Konsultation" in allen staatlichen Angelegenheiten zuwiderlaufen. Für die Respektierung und Realisierung dieses Prinzips trägt das gewählte Staatsoberhaupt als das Bindeglied zwischen Exekutive und Legislative die volle Verantwortung vor Allah und der Umma³³⁵⁾.

Der islamische Staat wird demnach in enger Zusammenarbeit und Beratung zwischen gesetzgebenden und ausführenden Organen unter Führung des Staatsoberhauptes regiert. Allerdings würden nur Fragen und Probleme von grundsätzlicher Bedeutung im Parlament beraten und beschlossen. Alle Einzelheiten der täglichen Regierungs- und Verwaltungspraxis würden allein von der Exekutive unter Vorsitz des Staatsoberhauptes entschieden, ebenso die Modalitäten der Durchführung parlamentarischer Beschlüsse.

Kabinetts und Parlament arbeiten auf der Basis von Mehrheitsbeschlüssen, für die nach Ansicht der islamischen Reformer die Ijmā'-Doktrin die theoretische Grundlage und Rechtfertigung bietet. Im übrigen geht man davon aus, daß es unter den Mitgliedern islamischer Institutionen nicht zu grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten kommen könne, da die fundamentalen Prinzipien in der klaren Sprache des Koran unmißverständlich verkündet worden seien. Unterschiedliche Auffassungen seien nur hinsichtlich sekundärer Fragen zu erwarten, und diese ließen sich durch entsprechende Beratung und Diskussion unter Gleichgesinnten - ggf. mit Hilfe des politischen und moralischen Gewichts des in beiden Gremien vertretenen Staatsoberhauptes - relativ leicht aus dem Wege räumen³³⁶⁾.

Es bleibt allerdings die wichtige Frage zu klären, wie bei dennoch unterschiedlicher Beurteilung bestimmter Probleme

335) Vgl. ASAD, S.52.

336) Vgl. Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, op.cit., S.57 ff.

durch Exekutive - d.i. praktisch das Staatsoberhaupt - und Legislative zu verfahren ist. Der Fall läge vor, wenn sich je ein Mehrheitsbeschluß des Parlaments und des Kabinetts entgegenstünden. In einem islamischen Staat wäre es nicht wie in westlichen parlamentarischen Demokratien möglich, den toten Punkt dadurch zu überwinden, daß die Exekutive zurücktritt oder das Parlament aufgelöst wird. Denn einerseits hat die gesamte Umma dem Staatsoberhaupt und der von ihm berufenen Exekutive so lange Loyalität und Gehorsam gelobt, wie die Regierung die Vorschriften der Sharīʿa achtet. Andererseits sind die modernen Reformer nicht mehr unbedingt bereit, dem an der Spitze beider potentieller Kontrahenten stehenden Staatsoberhaupt in jedem Fall die ausschlaggebende Entscheidung zuzubilligen, d.h., sich ggf. über Mehrheitsbeschlüsse der Majlis ash-Shūra hinwegzusetzen, wie es aus der islamischen Geschichte und politischen Theorie heraus ohne weiteres zu rechtfertigen wäre.

Soweit ersichtlich, sind zur Lösung dieses Problems bisher zwei grundsätzlich verschiedene Vorschläge gemacht worden, deren Apologeten allerdings in den Details nicht unerheblich divergieren. Der ältere Vorschlag stammt vom letzten Großwesir des Osmanischen Reiches, Prinz Said Halim Pascha, aus dem Jahre 1921 ³³⁷⁾. Nach Halim Pascha hat sich die Aufgabe des eigentlichen islamischen Parlaments, das sich auf Grund allgemeiner Wahlen konstituiert, auf eine möglichst weitgehende Kontrolle der Regierungstätigkeit zu beschränken. Gesetzgebungsbefugnisse sollen ihm nicht zustehen, weil es mit dem Geist der Sharīʿa unvereinbar sei, eine Gruppe von Politikern, die zufällig die Sympathien des Volkes besäßen, mit dem Entwurf neuer Gesetze zu betrauen. Da in einer islamischen Gesellschaft die Legislativfunktion von höchster Bedeutung sei - eine Funktion, deren politischer Charakter nicht so dominant sei wie in westlichen Gesellschaften -, so könne das Recht der Gesetzgebung nur denen

337) Vgl. hierzu Raghib AḤSAN, The Mechanism of Alwān and Dīwān for an Iqbalian State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr. 1955), S.61 ff.

zukommen, die gelernt hätten, Gesetze auszuarbeiten, nämlich den 'Ulamā' bzw. Mullahs; denn Gesetzgebung dürfe im islamischen Staat keine Frage von Majorität und Minorität sein, sondern nur eine solche der Kompetenz. Daher müsse die Majlis ash-Shūra als Legislativversammlung neben das gewählte Parlament als Kontrollinstanz der Regierung treten³³⁸⁾. Die Mitglieder der Legislativversammlung würden nicht von der Umma gewählt, sondern vom Staatsoberhaupt auf Lebenszeit berufen. Neben hohen moralischen Qualifikationen, Lebenserfahrung, Unparteilichkeit und politischer Mäßigung sei eine tiefgründige Kenntnis der Sharī'a Voraussetzung für die technische Kompetenz dieser Gesetzgeber. Dem Votum der Majlis ash-Shūra habe sich das Staatsoberhaupt zu beugen.

Das Grundkonzept des zweiten Lösungsvorschlags stammt von Muḥammad ASAD³³⁹⁾, dem ehemaligen Direktor des Staatlichen Instituts für islamischen Wiederaufbau in Karatschi³⁴⁰⁾. Er geht von der koranischen Vorschrift in Sure 4, Vers 62 aus: "Gehorchet Allah, dem Propheten und denen unter euch, die an der Macht sind! Und wenn ihr in irgendeiner Angelegenheit uneins seid, dann bringt sie vor Allah und den Propheten!" ASAD interpretiert diesen Koranvers so, daß die Lösung eines zwischen Exekutive und Legislative strittigen Problems im Geiste des Koran (i.e. Allahs Wort) und der Sunna (i.e. Mohammeds Praxis) zu erfolgen habe. Die Entscheidung darüber, welche der beiden widerstreitenden Ansichten dem Geist der Sharī'a näher kommt, müsse von einem Schiedsrichtergremium nach einem sorgfältigen und unparteiischen Studium des Pro-

338) Halim Pascha beruft sich in diesem Zusammenhang auf ein historisches Vorbild: Abū Ḥanīfa (gestorben 767), der Begründer der hanifitischen Rechtsschule, berief einen vom Kalifen völlig unabhängigen Legislativrat, der aus vierzig bedeutenden islamischen Theologen und Rechtsgelehrten bestand und dem er selbst vorsah. Eine neue Gesetzesinterpretation oder eine neue Regel wurde nur dann in das Gesetzbuch der Rechtsschule aufgenommen, wenn sie die Zustimmung aller Ratsmitglieder gefunden hatte; vgl. AḤSAN, S.71 f.

339) op.cit., S.66 ff.

340) Vgl. unter C.III.5.

blems getroffen werden.

Der islamische Staat brauche daher eine oberste unparteiische Schiedsinstanz, also eine Art Supreme Court oder Verfassungsgericht, die das Recht und die Pflicht hat,

- (1) alle Streitigkeiten zwischen dem Staatsoberhaupt und der Majlis ash-Shūra zu entscheiden, wenn sie von einem der beiden potentiellen Kontrahenten deswegen angerufen wird;
- (2) aus eigener Initiative gegen alle legislativen und administrativen Akte Einspruch zu erheben, die nach Ansicht des Gerichts gegen die Vorschriften von Koran und Sunna verstoßen.

Dieser Oberste Gerichtshof müsse sich aus den fähigsten und lautersten Theologen und Juristen der Umma zusammensetzen. Damit ihre Berufung im Sinne der Sharīʿa unter Berücksichtigung des Prinzips der Shūra gewährleistet ist, sollten die Richter auf Grund einer vom Staatsoberhaupt aufgestellten Liste von der Majlis ash-Shūra ausgewählt werden oder umgekehrt. Die Ernennungen durch das Staatsoberhaupt würden auf Lebenszeit erfolgen. Ähnlich den Regeln des Supreme Court der Vereinigten Staaten wäre ein vom Obersten Gerichtshof des islamischen Staates ausgesprochenes Verdikt endgültig und für alle staatlichen Institutionen und Instanzen bindend - mit der einzigen Einschränkung, daß es durch ein späteres Urteil des Obersten Gerichtshofes modifiziert oder annulliert werden könnte, wenn Zeit und Umstände eine derartige Revision erforderlich machten, was nichts anderes bedeutet, als daß die "Tore des Ijtihād" niemals mehr geschlossen werden dürfen.

Auch die Frage einer Zweitkammer im Parlament eines islamischen Staates ist im Rahmen der Absicherung der Sharīʿa gegen illegale Legislativakte erörtert worden³⁴¹⁾. Zwar gehen die muslimischen Autoren im allgemeinen davon aus, daß sich wegen des gemeinsam angestrebten Zieles der Etablierung und Erhaltung eines wahren islamischen Staates eine Zweitkammer zur Kontrolle der ersten erübrige. Der Einrichtung

341) Vgl. Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, op. cit., S.49 ff.

etwa eines Senats stünde jedoch vom Ideologischen her nichts im Wege, wenn er wie die Erstkammer entsprechend den koranischen Prinzipien aufgebaut und arbeiten würde. Ihm könnte z.B. die Stellung des früheren Sheikh al-Islām³⁴²⁾ zugewiesen werden, indem er - evtl. mit einem begrenzten Vetorecht ausgerüstet - beratende und die Gesetzgebung der Erstkammer überwachende Funktionen übernehme. Die Mitglieder eines solchen Senats müßten auch in diesem Fall unter den besonders verdienten und an Erfahrungen in den islamischen Rechts- und Staatswissenschaften reichen Persönlichkeiten ausgewählt werden.

Im Jahre 1955 erschien in der in Lahore herausgegebenen Monatszeitschrift "The Islamic Literature"³⁴³⁾ ein Artikel des Maulana Raghib AHSAN von der Universität Dacca in Ost-pakistan mit dem Titel "The Mechanism of Aiwān and Dīwān for an Iqbalian State"³⁴⁴⁾. In diesen bei westlichen Orientalisten bisher wenig beachteten Ausführungen wird der Versuch unternommen, einige der meist pauschalen und daher vielfach verschwommenen Strukturen eines modernen islamischen Parlaments bis in die Einzelheiten genau zu konkretisieren.

Nach AHSAN sollte das pakistanische Parlament - hier allgemein als Modell für das Parlament eines islamischen Staates vorgeschlagen - aus zwei Kammern bestehen: Der Volksversammlung (Aiwān i-Jamhūr), kurz Aiwān genannt, und dem Obersten Staatsrat (Dīwān i-Daulat i-Āliya), kurz Dīwān genannt³⁴⁵⁾.

342) Dem Sheikh al-Islām mußten zur Zeit der Osmanischen Dynastie alle Vorschläge zu Reformen, neuen Gesetzen und Verordnungen zur Entscheidung darüber vorgelegt werden, ob sie mit den Grundprinzipien des islamischen Rechts vereinbar seien; vgl. MARMORSTEIN, S.6.

343) Die Zeitschrift wird seit 1948 unter der Leitung des Scheichs Mohammed AKHRAF herausgegeben und gilt als das wichtigste Ausdrucksmittel der islamischen Idee auf dem indischen Subkontinent; vgl. RONDOT, Der Islam und die Mohammedaner von heute, S.283.

344) in: The Islamic Literature, 7.Jg. Nr.1/2 (Jan./Febr. 1955), S.39-97.

345) Vgl. AHSAN, S.87.

Unter dem Aiwān versteht AHSAN eine aus allgemeinen Wahlen hervorgegangene Volksvertretung, während der Dīwān weder föderalistisch noch feudalistisch, sondern funktional aufgebaut werden soll, um die speziellen Aufgaben eines ideologisch ausgerichteten Staates übernehmen zu können. Im Dīwān sollen Vertreter der Theologie und des Rechts, der Kultur und des Erziehungswesens, der Wissenschaft und der Technik, kurzum die Exponenten des geistlichen und intellektuellen Potentials des Staates vertreten sein.

Die Gesetzgebungskompetenzen werden auf Aiwān und Dīwān verteilt oder sind konkurrierender Natur. Während dem Aiwān z.B. die Bereiche der Zivilverwaltung, der Verteidigung, der inneren Sicherheit zugewiesen werden, bleiben Fragen der Religion und des Rechts, der Erziehung und Kultur sowie der Sozialgesetzgebung dem Dīwān vorbehalten. Gemeinsam würden die beiden Häuser u.a. über die Wahl und Absetzung des Staatsoberhauptes, über das Budget, die Steuern und die Außenpolitik entscheiden³⁴⁶⁾.

Der Dīwān gliedert sich wiederum in drei funktional ausgerichtete Körperschaften - jede mit eigenem Präsidenten und Sekretariat -: den Rat für islamische Rechts- und Sozialfragen (Majlis i-Sharī'a wa 'Imrānīya i-Islām), den Rat für Verwaltungsfragen der islamischen Gemeinde (Majlis i-Nizāma i-Islām) und den Rat für Angelegenheiten der religiösen Minderheiten (Majlis i-Aqlīya).

Dem Rat für islamische Rechts- und Sozialfragen obliegt die Gesetzgebung in Fragen der Religion, des Rechts, der Kultur und Erziehung sowie in sozialen Angelegenheiten der Umma. Ihm können nur 'Ulamā', islamische Rechtsgelehrte sowie solche aufrechten Muslime angehören, die zugleich Experten auf dem Gebiet der Kultur oder des Erziehungswesens, der islamischen Kunst, der öffentlichen Verwaltung, der Wirtschaft und Finanzen, der Geschichte oder der Sozialwissenschaften sind.

Der Rat für Verwaltungsfragen der islamischen Gemeinde

346) Vgl. AHSAN, S.95.f.

hat demgegenüber vornehmlich administrative Aufgaben zu erfüllen, z.B. Bau und Unterhaltung der Moscheen, Bibliotheken und Kulturinstitute; Ausbildung der 'Ulamā', Imame und Muftis; Förderung und Verbreitung der islamischen Kultur und Erziehung; Verwaltung der Schulen, des religiösen Eigentums (Waqf), der historischen Denkmäler usw. Diesem Gremium kann jeder aufrechte Muslim angehören, der eine gehobene Ausbildung genossen hat oder über Erfahrung auf dem Gebiet der öffentlichen Verwaltung verfügt. Das aktive Wahlrecht für beide Räte besitzen nur unbescholtene, volljährige muslimische Staatsbürger, die eine höhere Schule besucht haben oder religiöse Ämter bekleiden.

Der Rat für Angelegenheiten der religiösen Minderheiten schließlich berücksichtigt Vertretungen der Hindus, Buddhisten, Parsen, Christen und aller anderen religiösen Gruppen. Jede Minorität kümmert sich im Rahmen dieses Rates um die speziellen religiösen, kulturellen und sozialen Angelegenheiten ihrer Glaubensgenossen, von denen sie auch als Vertreter in den Rat entsandt werden. Darüber hinaus sind die religiösen Minderheiten wie alle anderen volljährigen Staatsbürger entsprechend ihrer Bevölkerungszahl im Aiwān vertreten³⁴⁷⁾.

Mit der Zuweisung moderner Gesetzgebung (Tashrif*) an ein islamisches Parlament würde in gewisser Hinsicht mit einem alten Axiom gebrochen, dem zufolge Allah der alleinige Gesetzgeber seiner Gläubigen ist. Die Umma bzw. die 'Ulamā' als ihre Repräsentanten hätten nach der klassischen Theorie lediglich die Möglichkeit, das göttliche Gesetz zu interpretieren und neue Rechtsprobleme durch Ijmā' oder Qiyās zu lösen. Heute sind die islamischen Reformer jedoch bereit, einem Parlament Gesetzgebungsbefugnisse mit der Einschränkung zuzugestehen, daß neue Gesetze nicht im Gegensatz zu den Vorschriften des Koran und der Sunna stehen dürfen³⁴⁸⁾. Stimmen

347) Vgl. AḤSAN, S.88 ff.

348) Vgl. NAJJAR, S.169; RAMADAN, S.135; Badiuz ZAMAN, Islamic State - A Realizable Idea, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.7 (Juli 1955), S.6.

wie die des ehemaligen Azhar-Professors Ali Abd AR-RAZIQ, der in seinem 1947 in Kairo erschienenen Buch "Consensus in the Islamic State" die Ansicht vertrat, daß der Ijmā'-Doktrin nach ihrer Institutionalisierung in einem islamischen Parlament das Recht zuerkannt werden müsse, sich entsprechend den Erfordernissen der Zeit auch über koranische Vorschriften hinwegzusetzen, wenn dies zum Nutzen des islamischen Staates geschehe, gingen in einem Sturm der Entrüstung unter.³⁴⁹⁾

Was die Gesetzgebung des Koran und der Sunna betrifft, so ist sie dadurch charakterisiert, daß sie nur allgemeine Grundsätze festlegt. Der göttliche Gesetzgeber habe nicht beabsichtigt, alle denkbaren Situationen des politischen und privaten Lebens der Gläubigen bis ins Detail zu reglementieren. Ihm sei vielmehr daran gelegen gewesen, den gesetzlichen Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die Umma sich gemäß den Erfordernissen der Zeit und entsprechend den wechselnden sozialen Bedingungen entwickeln sollte³⁵⁰⁾. Die muslimischen Reformer unterstellen daher, daß in einem islamischen Staat jede rechtliche und politische Regelung erlaubt ist, sofern sie nicht von der Sharī'a ausdrücklich verworfen wird.

Definitive Vorschriften des Koran und der Sunna sind nur solche, die in unzweideutigen Wendungen zum Ausdruck gebracht worden sind, z.B. "Tut dies!" oder "Tut jenes nicht!". "Dieses Verhalten ist rechtmäßig und daher empfohlen oder geboten!" - "Jenes Verhalten ist nicht rechtmäßig und daher zu meiden oder zu verurteilen!" Technisch nennt man derartige Vorschriften 'Nuṣūṣ (sing. Naṣṣ)', und nur sie bilden in ihrer Gesamtheit die wahre und ewige Sharī'a des Islam. Sie abändern oder auch nur unterschiedlich interpretieren zu wollen ist keinem Gläubigen Muslim erlaubt.

Auf Grund des Prophetenwortes "Der Gläubige ist ständig auf der Suche nach Weisheit, wo immer er sie finden mag; es ist seine Sache, zu ihr vorzudringen" steht der Annahme aller den islamischen Interessen dienenden Ideen und Institu-

349) Vgl. RAMADAN, S.96.

350) Vgl. ASAD, S.12.

tionen, wo immer sie auch entlehnt werden mögen, nichts entgegen, solange sie nur mit den Nuṣūṣ des Koran und der Sunna zu vereinbaren sind³⁵¹⁾. Um dies festzustellen, sollen sich sowohl die einzelnen Gläubigen als auch die Umma in ihrer Gesamtheit im Ijtihād, der Meinungsbildung auf Grund eigenen Bemühens, üben. Er wird sie im Geiste der Shari'ā zu den Gebieten leiten, die noch der gesetzmäßigen Erschließung bedürfen, nämlich zu den Details der Fälle und Situationen, für die Koran und Sunna nur generelle Grundsätze festgelegt haben, sowie zu neuen, selbständigen Prinzipien und deren Elementen, die von der Shari'ā überhaupt nicht tangiert wurden, also muḃāh sind. Gerade was die Fragen moderner Administration im weitesten Sinne betrifft, steht der eigenschöpferischen Gesetzgebung der Umma ein großes Betätigungsfeld offen.

Einige muslimische Nationalstaaten haben in ihren Verfassungen bereits Bestimmungen verankert, die auch der Verfassungsordnung eines islamischen Staates entsprechen würden. So heißt es in der Präambel der syrischen Verfassung vom 5. September 1950: "...Da sich die Mehrheit unseres Volkes zum Islam bekennt, versichert der Staat seine Treue gegenüber dem Islam und seinen erhabenen Idealen ... Unser Volk ist entschlossen, den Staat auf den festen Grundlagen des Islam ... aufzubauen." Dieselbe Verfassung und auch ihre kurzlebige Nachfolgerin vom 11. Juli 1953³⁵²⁾, die sog. Shīshaklī-Verfassung³⁵³⁾, bestimmen jeweils in Art. 3, daß das islami-

351) Vgl. RAMADAN, S. 54 ff.

352) Wegen des Textes dieser Verfassung vgl. Mary Louise MANLEY, The Syrian Constitution of 1953, in: The Middle East Journal, Bd. 7 Nr. 4 (Herbst 1953), S. 520-538.

353) Nach dem Rücktritt Shīshaklī's am 25. Februar 1954 wurde die Verfassung von 1950 wieder in Kraft gesetzt. Während der Vereinigung Syriens mit Ägypten von 1958 bis 1961 wurde sie durch die Verfassung der Vereinigten Arabischen Republik vom 5. März 1958 außer Kraft gesetzt. Seit dem Auseinanderbrechen dieser Scheinföderation am 28. September 1961 bis zur Proklamation der Provisorischen Ba'th-Verfassung vom 8. März 1963 diente sie wiederum als Grundgesetz Syriens.

sche Recht (al-Fiqh al-islāmī) die wichtigste Quelle (al-Maṣḍar ar-raʿīṣī) jeder Gesetzgebung sein müsse. Trotz dieser feierlichen Anerkennung der Priorität des Islam für die Gesetzgebung in Syrien kann nicht übersehen werden, daß das Wort 'wichtigste' der Verfassungsklausel bereits jede exklusive Bedeutung nimmt. Das Prinzip erfährt eine weitere Abschwächung in der Provisorischen Baʿth-Verfassung vom 8. März 1963, in der der entsprechende Artikel vom islamischen Recht nur noch als von e i n e r wichtigen Quelle (Maṣḍar raʿīṣī) der syrischen Gesetzgebung spricht.

Auch die Muslimbrüder begnügten sich nicht damit, daß die ägyptische Verfassung vom 19. April 1923, die bis zum Ende der Monarchie mit kurzen Unterbrechungen in Kraft war, lediglich den Islam zur Staatsreligion erklärt hatte, sondern bestanden darauf, daß auch die gesamte Gesetzgebung auf den islamischen Quellen beruhen müsse³⁵⁴).

Die Verfassung Tunesiens vom 1. Juni 1959 erklärt in ihrer Präambel, daß die Repräsentanten des tunesischen Volkes ... entschlossen sind, ... den Lehren des Islam die Treue zu wahren. - Ähnlich versichert auch die algerische Verfassung vom 10. September 1963 in ihrer Präambel, daß Algerien seine wichtigste geistige Kraft aus dem Islam schöpft.

Art. 2 der sog. Ergänzenden Fundamentalgesetze vom 7. Oktober 1907 zur persischen Verfassung vom 30. September 1906 bestimmt, daß kein Gesetz in Kraft treten könne, das den in Koran und Sunna niedergelegten Vorschriften des Islam widerspreche. Zu diesem Zweck wählen die ʿUlamāʾ des Landes aus ihrer Mitte zwanzig Kandidaten, aus denen das Parlament wiederum fünf als Mitglieder eines Komitees bestimmt, die das Recht haben, an den Parlamentsdebatten teilzunehmen und jeden Gesetzesvorschlag ganz oder teilweise zu verwerfen, wenn er mit den Gesetzen des Islam nicht zu vereinbaren ist³⁵⁵).

354) Vgl. Ishaq Musa AL-HUSAINI, Al-Ikhwān al-Muslimūn ("Die Muslimbrüder"), 2. Aufl., Beirut 1955, S. 115 f.

355) Vgl. den Text der sog. Ergänzenden Fundamentalgesetze zur persischen Verfassung, abgedruckt in Helen Miller DAVIS, S. 117.

In Saudi-Arabien und im royalistischen Jemen, in denen dem Koran noch die Bedeutung einer Staatsverfassung zukommt, gibt es neben dem Kabinett kein eigentliches Parlament. Stattdessen beruft der Monarch von Zeit zu Zeit eine sog. Beratende Versammlung - Majlis genannt - ein, der die Minister sowie weitere Notabeln und Stammesführer angehören. Sie beraten den König bzw. Imam in den wichtigen politischen Fragen und üben zugleich eine Art Gesetzgebung aus, die offiziell allerdings nur als "Interpretation der Shari'a" bezeichnet wird und deren Entscheidungen dem absoluten Veto des Herrschers unterliegen³⁵⁶).

Afghanistan kennt zwei ähnliche Organe: den Nationalrat (Shura i-Milli) und die Loe Jirga. Dem gewählten Nationalrat sind die normalen Funktionen einer gesetzgebenden Versammlung übertragen, deren Beschlüsse jedoch dem Veto des Königs und der Loe Jirga unterliegen. Letztere ist eine traditionelle Versammlung der Stammeschefs und der Großen des Königreichs; sie repräsentiert das traditionelle Prinzip der Shūra. Die Mitglieder der Loe Jirga werden daher auch nicht gewählt, sondern vom König berufen. Sie treten nur bei besonderen Ereignissen (Bestätigung des neuen Herrschers, Kriegserklärung usw.) zur Beschlußfassung zusammen³⁵⁷).

Besonders aufschlußreich war auch der Beginn einer Entwicklung im islamischen Indonesien, die durch den Putsch vom 30. September 1965 vorerst aufgehoben worden zu sein scheint: Präsident Sukarno beabsichtigte die Schaffung einer neustrukturierten Gesellschaft auf funktionaler Basis, bei der er die Grundlagen der Politik durch einen Prozeß erarbeitet wissen wollte, den er als Musjawara, d.i. Treffen von Entscheidungen durch kollektive Beratung, propagieren ließ. Auch in diesem Fall dürfte es sich um den Versuch einer Wiederbelebung des islamischen Prinzips der Shura gehandelt haben. Entsprechend Sukarnos Slogan "Ein Land - eine Nation - eine Sprache" hoff-

356) Vgl. Ezz El Din GALAL, Le système unicaméral; son application en Egypte, en Syrie et dans la République Arabe Unie, Genf 1963, S.32 f.

357) Vgl. LENCZOWSKI, Political Institutions, S.121.

te der indonesische Staatschef, durch die Musjawara zu einem Konsensus (Mufakat) aller Völker seines Inselstaates zu gelangen³⁵⁸⁾.

Die zweifellos interessanteste Entwicklung läßt sich wiederum am Beispiel Pakistans aufzeigen, dessen bedeutendster Reformdenker, Muhammad IQBAL, bereits im März 1932 in einer vor der Allindischen Muslim-Konferenz in Lahore gehaltenen Rede ein Parlament gefordert hatte, in dem sowohl islamische Theologen und Rechtsgelehrte, also 'Ulamā' und Muftis, als auch im modernen Recht ausgebildete Juristen vertreten sind. Ihre Aufgabe sollte es sein, für die Wahrung des islamischen Rechts Sorge zu tragen, es durch Analogieschlüsse auszudehnen und notfalls entsprechend den veränderten Umweltbedingungen neu zu interpretieren - allerdings stets im Geiste der fundamentalen Prinzipien der Sharī'a. Im unabhängigen Pakistan wurden die Gedanken IQBAL's, der 1938 gestorben war, zwar viel und lebhaft diskutiert, jedoch nicht realisiert. Während der Debatten um die Staatsorganisation und die Verfassung schlug stattdessen der sog. Second Basic Principles Committee Report der pakistanischen Verfassungsgebenden Versammlung 1952 die Institutionalisierung eines Beratenden Gremiums von fünf im islamischen Recht versierten Persönlichkeiten vor, das dem Parlament und der Regierung zur Seite stehen sollte, wenn es um die Entscheidung von Fragen darüber ging, ob die eine oder andere legislative oder exekutive Maßnahme mit den Grundsätzen des Koran und der Sunna in Einklang steht. Die Entscheidung dieses Gremiums, dessen Mitglieder vom Staatsoberhaupt ernannt würden, sollten jedoch keinen bindenden, sondern nur empfehlenden Charakter tragen. Mit diesem Vorschlag konnten sich die 'Ulamā' nicht zufriedengeben; sie verwarfen ihn in aller Form am 18. Januar 1953 in der sog. Konvention von Karatschi und schlugen stattdessen einen Obersten Gerichtshof vor, dessen Kammern mit Persönlichkeiten aus ihren Reihen zu besetzen seien und des-

358) Vgl. Frank N. Trager, The U.S. and Indonesia - A Tragedy in Diplomacy, in: The New York Times - Magazine vom 29. August 1965, S.70.

sen Entscheidungen über die Vereinbarkeit legislativer und exekutiver Maßnahmen des Parlaments bzw. der Regierung mit den Prinzipien des Islam bindend sein sollten. Im Ergebnis bestimmte schließlich Art.196 der ersten pakistanischen Verfassung vom 29.Februar 1956, daß kein Gesetz in Kraft treten könne, das in Widerspruch zu den Vorschriften der Shari'a steht, und daß das Parlament darüber hinaus verpflichtet sei, auch das geltende Recht rückwirkend im Sinne der islamischen Prinzipien zu modifizieren³⁵⁹⁾. Die zweite pakistanische Verfassung vom 8.Juni 1962 stellte in ihrem Art.6 einen Katalog von 16 Prinzipien auf, die bei der Gesetzgebung zu beachten sind, darunter als wichtigstes, daß kein Gesetz in Widerspruch zu den Grundsätzen des Islam stehen darf. Dem Staatsoberhaupt obliegt es nach Art.204 Abs.1, einen Beratenden Ausschuß für islamische Ideologie zu berufen, der allen legislativen und exekutiven Instanzen Auskunft darüber zu erteilen hat, ob ein geplantes Gesetz oder eine beabsichtigte Maßnahme der Regierung mit den fundamentalen islamischen Prinzipien vereinbar ist.

5. Staatsreligion

Mit der Einführung formeller Verfassungen seit dem 19. Jahrhundert glaubten die muslimischen Nationalstaaten, auch das Verhältnis von Staat und Religion verfassungsrechtlich definieren und verankern zu müssen. In den meisten Verfassungen des Mittleren Ostens und Nordafrikas findet sich daher ein Passus, in dem der Islam zur Staatsreligion erklärt wird. Dieser Terminus ist aus der Perspektive der klassischen islamischen Staatstheorie sicher ein Pleonasmus; denn Islam umfaßt schon vom Begrifflichen her sowohl die Religion als auch das politische und soziale System. Offensichtlich hat man diese Inkonsequenz aber lieber in Kauf genommen, als die Religionsfrage ganz aus dem formalen Verfassungstext zu eliminieren, zumal auch die traditionsbewußten islamischen Krei-

359) Vgl. J.HANS, Recent Constitution-Making in Muslim Countries, in: The Islamic Review, November 1956, S.16; ROSENTHAL, S.222.

se erkannten, daß sich der Staat nach einer derart feierlichen Proklamation dem Schutz und der Förderung des Islam in der Zukunft nicht werde verschließen können.

Zum ersten Mal wurde der Islam in der sog. Midhat-Verfassung des Osmanischen Reiches vom 23. Dezember 1876 zur Staatsreligion erklärt, eine Bestimmung, die auch nach der Wiederinkraftsetzung dieser Verfassung durch die Jungtürken im Jahre 1908 Gültigkeit behielt. Sogar Mustafa Kemal wagte zunächst nicht, den Islam als Staatsreligion aus der Verfassung zu verbannen: Nach Art. 2 der Verfassung vom 20. April 1924 blieb der Islam trotz etlicher Verfassungsänderungen im Zuge der Reformen der zwanziger Jahre bis 1937 offizielle Religion der Türkischen Republik. In diesem Jahr wurde die Bestimmung zugunsten der Einfügung der sog. sechs Prinzipien des Kemalismus, von denen eines der Laizismus ist, aufgegeben. Auch die neue Verfassung der Türkei vom 27. Mai 1961, die nach dem "revisionistischen" Menderes-Regime die Ideale Atatürks wieder besonders betont, bekennt sich trotz Beibehaltung faktischer Erleichterungen in Fragen der Religion zum Prinzip des laizistischen Staates³⁶⁰⁾.

In Art. 1 der Ergänzenden Fundamentalgesetze zur persischen Verfassung vom 30. Dezember 1906 wird der schiitische Islam zur offiziellen Religion des Landes proklamiert³⁶¹⁾.

Entsprechende Bestimmungen bezüglich des sunnitischen Islam enthielten bzw. enthalten der Entwurf der Verfassung für das Königreich Syrien vom Juli 1920 (Art. 1)³⁶²⁾; die Ägyptischen Verfassungen vom 19. April 1923 (Art. 149), vom 16. Januar 1956 (Art. 13) und vom 25. März 1964 (Art. 5); das irakische Grundgesetz vom 21. März 1925 (Art. 13) und die Provisorische Irakische Verfassung General Kassems vom 27. Juli 1958, der zufolge sich der Irak kurzzeitig die offizielle Bezeichnung "Islamischer Arabischer Staat" zulegte³⁶³⁾; das

360) Vgl. Maurice HARIRI, Government and Politics of the Middle East, Englewood Cliffs/N.J. 1962, S. 20 ff.

361) ib., S. 40.

362) abgedruckt in: Philippe DAVID, Un gouvernement arabe à Damas: Le Congrès syrien, Diss. Paris 1923, S. 135-153.

363) Vgl. HARIRI, S. 100.

transjordanische Grundgesetz vom 16. April 1928, die transjordanische Verfassung vom 7. Dezember 1946 (Art. 2) und die jordanische Verfassung vom 1. Januar 1952 (Art. 1); schließlich die Verfassungen der nordafrikanischen Staaten Libyen (Art. 5 der Verfassung vom 7. Oktober 1951), Tunesien (Art. 1 der Verfassung vom 1. Juni 1959), Mauretanien (Art. 2 der Verfassung vom 20. Mai 1961), Marokko (Art. 6 der Verfassung vom 7. Dezember 1962) und Algerien (Art. 4 der Verfassung vom 10. September 1963).

Daß auch in Staaten wie Saudi-Arabien und dem royalistischen Jemen der Islam ohne Zweifel die Staatsreligion ist, obwohl es kein verfassungsrechtlich verankertes Bekenntnis dazu gibt, folgt aus der Tatsache, daß in diesen Ländern dem Koran z. Z. noch die Funktionen einer modernen Verfassung zugewiesen werden. Auch die beiden pakistanischen Verfassungen von 1956 und 1962 enthalten kein Bekenntnis expressis verbis zum Islam als der Staatsreligion; doch ergibt sich dies sowohl aus der offiziellen Selbstdeklaration des Staates als "Islamische Republik Pakistan" als auch aus dem Kontext der gesamten formellen und materiellen Verfassungsordnung.

Säkularistische Tendenzen wurden bei Gründung der Vereinigten Arabischen Republik deutlich, als deren Provisorische Verfassung vom 5. März 1958 keinerlei Bezug mehr auf den Islam nahm, obwohl sowohl die syrische als auch die ägyptische Verfassung, die bis dahin gültig waren, Bestimmungen über den Islam als Staatsreligion enthielten. Das war auf den Einfluß der syrischen Ba'athisten um Michel AFLAQ und Akram HAURANI zurückzuführen, die zwar der Religion nicht aktiv feindlich gesinnt sind, sie aber zu ignorieren versuchen³⁶⁴). Nach dem Auseinanderbrechen der Vereinigten Arabischen Republik im Jahre 1961 traten in Syrien und Ägypten die vor 1958 geltenden Verfassungen von 1950 bzw. 1956 wieder in Kraft³⁶⁵).

364) Vgl. Gordon H. TORREY und John F. DEVLIN, Arab Socialism, in: The Arab World: Paths to Modernization, Journal of International Affairs, Bd. 19 (1965) Nr. 1, S. 53 Anm. 18.

365) Vgl. HARIRI, S. 77.

Die Verfassung des Libanon vom 23. Mai 1926 enthält wegen der religiös stark heterogenen Struktur dieses Landes keine Deklarationen bezüglich einer oder mehrerer bestimmter Religionen. Es gibt jedoch einen sog. Nationalen Pakt, der allgemein als ungeschriebener Teil der libanesischen Verfassungsordnung anerkannt wird und auch im Hinblick auf die Stellung des Islam in diesem Staat von Bedeutung ist. Er bestimmt u. a.³⁶⁶⁾, daß die Sitzverteilung im Parlament nach einem konfessionellen Schlüssel erfolgen und bestimmte Staatsämter mit bestimmten Religions- bzw. Konfessionsangehörigen besetzt werden sollen. Danach stellen die maronitischen Christen als die größte Glaubensgemeinschaft stets den Präsidenten der Republik, die sunnitischen Moslems den Regierungschef, die griechisch-orthodoxen Christen den Außenminister, die Schiiten den Parlamentspräsidenten, die Drusen den Innen- oder Verteidigungsminister usw. Kurz nach der Bekanntgabe des Nationalen Paktes durch den damaligen Ministerpräsidenten Riyād as-Sulh vor dem libanesischen Parlament im Oktober 1943 erhielt Art. 95 der Verfassung in Anlehnung an die mündlich getroffenen Vereinbarungen die folgende, noch heute gültige Fassung: "Als provisorische Maßnahme und zur Aufrechterhaltung von Gerechtigkeit und Eintracht sollen die religiösen Gemeinschaften in der öffentlichen Verwaltung und bei der Zusammensetzung des Kabinetts ihrer Bevölkerungszahl entsprechend vertreten sein, jedoch ohne daß das allgemeine Wohl des Staates dadurch gefährdet wird."³⁶⁷⁾

Einige muslimische Staaten gehen bei der verfassungsrechtlichen Verankerung ihres Verhältnisses zur Religion über die bloße Proklamation des Islam zur Staatsreligion hinaus und stipulieren, daß das Staatsoberhaupt sich zum Islam be-

366) Die wichtigsten Konzessionen waren seitens der Moslems, daß der Libanon mit anderen arabischen Staaten keine Föderation oder Konföderation eingehen werde, und seitens der Christen, daß sie dem aufkommenden arabischen Nationalismus gegenüber eine positive Einstellung einnehmen und keine europäischen Staaten als christliche Schutzmächte in Anspruch nehmen werden.

367) Vgl. HARIIRI, S. 113.

kennen muß³⁶⁸⁾. In den Präambeln der Konstitutionen Libyens und Tunesiens heißt es, daß die Verfassungen dieser Länder "im Namen Allahs, des Allerbarmeren, des Barmherzigen" erlassen werden. Art.108 der marokkanischen Verfassung legt fest, daß die Bestimmungen über die muslimische Religion auch im Wege einer Verfassungsänderung nicht angetastet werden dürfen. Die Präambel der algerischen Verfassung bekennt, daß der Islam und die arabische Sprache die wirksamsten Widerstandskräfte gegen den Versuch des Kolonialregimes waren, die algerische Nation zu entpersönlichen.

Die Situation in Syrien, Tunesien und Pakistan soll im folgenden eingehender beschrieben werden: Syrien als das erste muslimische Land, das das Problem der Staatsreligion gründlich und zudem in einer Atmosphäre freier Meinungsäußerung behandelt hat³⁶⁹⁾; Tunesien und Pakistan als Beispiele dafür, wie sich reformfreudige bzw. konservative Staaten mit den Problemen des Islam auseinandersetzen:

Im Januar 1950 hatte sich in Syrien die zuständige Unterkommission der Verfassungsgebenden Versammlung dafür ausgesprochen, den Islam offiziell zur Staatsreligion zu erklären³⁷⁰⁾, was nicht nur bei den etwa 15% Christen des Landes, sondern auch bei den liberal denkenden Moslems heftigen Widerstand auslöste³⁷¹⁾. Es waren schließlich die syrischen

368) Vgl. die Einzelheiten unter C.III.4 a, S.131 ff.

369) Vgl. RONDOT, Der Islam und die Mohammedaner von heute, S.309.

370) In der ersten syrischen Verfassung vom 14. Mai 1930 (arrêté no.3111 des französischen Hohen Kommissars) war der Islam nicht zur Staatsreligion erklärt worden; vgl. den Text dieser Verfassung in: Amin DAHBAR, Organisation des pouvoirs publics en Syrie, Beirut o.J. (1946?), S. 179-194.

371) Die politische Situation der damaligen Zeit kommt am besten in zwei Artikeln der italienischen Orientalistin Prof.Dr. NALLINO zum Ausdruck, die im 'Oriente Moderno', Rom, erschienen sind. Vgl. Maria NALLINO, Islam e minoranze religiose nella nuova Costituzione siriana del 1950, in: Oriente Moderno, 30.Jg. Nr.7-9 (Juli/Sept. 1950), S.110-117; dies., La nuova Costituzione siriana del 5 Settembre 1950, daselbst, 31.Jg. Nr.4-6 (April/Juni 1951), S.57-74.

Sozialisten, die mit Hilfe einiger maßvoller und versöhnlicher Formulierungen in der Präambel der neuen Verfassung vom 5. September 1950 einen Kompromiß zustande brachten: "Da sich die Mehrheit unseres Volkes zum Islam bekennt, versichert der Staat seine Treue gegenüber dem Islam und seinen erhabenen Idealen ... Unser Volk ist entschlossen, den Staat auf den festen Grundlagen des Islam und der anderen geoffenbarten Religionen aufzubauen." Ohne den Islam formell zur Staatsreligion zu proklamieren, hieß es dann in Art. 3 der Verfassung: "Die Religion des Präsidenten der Republik ist der Islam. Das islamische Recht ist die wichtigste Quelle der Gesetzgebung ..." ³⁷²⁾. Dieses syrische Modell wurde typisch für die Maßnahmen, zu denen die meisten der muslimischen Regierungen in der Folgezeit ihre Zuflucht nahmen, um einerseits den religiösen Empfindungen der Mehrheit Genüge zu tun, ohne andererseits auf die Einführung moderner politischer Institutionen verzichten zu müssen. Die Verankerung der "erhabenen Ideale des Islam" war möglicherweise nicht viel mehr als eine unentbehrliche Stilklauseel, und auch die besondere Festlegung, daß der Präsident der Republik ein Muslim sein müsse, wäre sicher verzichtbar gewesen in einem Land mit überwiegend muslimischer Bevölkerung, in dem das freie Spiel der gefühlsmäßigen und politischen Kräfte unweigerlich das gleiche Ergebnis gezeitigt hätte. Trotzdem wird ein derartiger Passus in der Verfassung für notwendig erachtet, um die Überlegenheit der islamischen Gemeinschaft zu dokumentieren. Die syrische Verfassung von 1950 ist als eine "spirituelle" Verfassung bezeichnet worden ³⁷³⁾, weil sie präzise Vorschriften bezüglich der obligatorischen religiösen Unterweisung der Kinder in allen Schulen durch Lehrkräfte der betreffenden Konfessionen enthält, die "ethischen und spirituellen Werte" im menschlichen Leben betont (Art. 28 Abs. 1 Satz 6) und als Ziel ihrer Erziehungspolitik die Heranbildung einer Generation definiert,

372) Vgl. dazu unter C.III.4 b, S. 151 ff.

373) Vgl. 'Abd al-Wahhab HAUMAD, Hawl ad-Dustūr al-jadīd ("Über die neue Verfassung"), Damaskus 1950, S. 8 f.

die "gesund an Körper und Geist, mit festem Glauben an Gott, Moral und Tugend ... sowie voll des Solidaritätsgefühls und der Brüderlichkeit unter allen Staatsbürgern ist (Art.28 Abs.2)".

Mit welchen Schwierigkeiten ein Land zu kämpfen hat, das sich wie Tunesien seit seiner Unabhängigkeit im Jahre 1956 trotz seinem Bekenntnis zum Islam als der Staatsreligion einem liberalen Weg verschrieben hat, geht aus einem Artikel in der tunesischen Zeitschrift 'L'Action' vom 25.Oktober 1956 hervor³⁷⁴⁾: Die tunesische Regierung führte zu dieser Zeit umfangreiche und tiefgreifende Reformen im Bereich der juristischen Organisation und des Personenstandsrechts durch. Diese Neuerungen riefen die lebhafteste Kritik der konservativen und traditionalistischen Kräfte hervor³⁷⁵⁾: Ein kanonisches Gutachten (Fatwā), das am 11.September 1956 von dreizehn hohen religiösen Beamten des Landes abgegeben wurde, hielt z.B. das Verbot der Polygamie und die Ungültigkeitserklärung des Talāq (i.e. die Verstoßung einer Frau durch den Ehemann) für dem islamischen Recht widersprechend und daher für illegal. Präsident Bourguiba mußte seine Reformen in mehreren Reden und mit Hilfe der tunesischen Regierungspresse rechtfertigen, die seine Argumente weiterentwickelte und hin und wieder durch einen Hadīth zu stützen suchte. Es wurde z.B. propagiert, der Prophet habe seinen Gefährten empfohlen, die "Gebrechen ihrer Zeit mit den Mitteln zu heilen, die sie für geeignet hielten". Die Handlungsweise des Präsidenten sei daher völlig legitim und füge sich exakt in die islamische Tradition ein: Das Staatsoberhaupt sei gleichzeitig das Oberhaupt der Umma und daher berechtigt, nicht nur politische, sondern auch juristische Reformen zu verkünden und durchzuführen. Präsident Bourguiba sei auf Grund eines Konsensus der "gesamten" Umma zum Staatsoberhaupt gewählt worden und spreche daher auf Grund dieses verbindlichen Ijmā' im Namen der erdrückenden Mehrheit des tunesischen Volkes. Wenn der

374) Der Artikel wurde von F. DACHRAOUI verfaßt.

375) Vgl. RONDOT, Der Islam und die Mohammedaner von heute, S.311 f.

Präsident der Republik bei seinen Reformen mit der konservativen Einstellung der 'Ulamā' und Fuqahā', die an die mittelalterliche Praxis des Taqlīd gekettet seien, kollidiere, so handle er in Übereinstimmung mit den großen Erneuerern des Islam Al-Afghānī, 'Abdūh und Ibn Bādīs.- Aus diesen Ausführungen wird deutlich, wie oft sich die progressiv eingestellten Regierungen muslimischer Staaten der klassischen islamischen Terminologie bedienen und wie stark sie dieses Vokabular strapazieren müssen, um den konservativ eingestellten Massen der Bevölkerung die Konformität der Reformen mit den islamischen Prinzipien glaubhaft zu machen und sie - vielleicht - von deren Notwendigkeit zu überzeugen.

Den entgegengesetzten - und in einer konservativen islamischen Gesellschaft sicher unbeschwerlicheren - Weg scheint Pakistan eingeschlagen zu haben. Nicht nur, daß hier kein legislativer oder exekutiver Akt rechtswirksam werden könnte, der gegen die Vorschriften des Koran oder der Sunna verstößt; der pakistanische Gesetzgeber ist darüber hinaus verpflichtet, alles bereits geltende Recht, z.B. aus der Zeit der britisch-indischen Kolonialzeit, im Sinne der Shari'ā abzuändern³⁷⁶⁾. In diesem Land ist das Verhältnis zwischen Staat und Religion auch organisatorisch besonders eng gestaltet und verfassungsrechtlich verankert: Neben der offiziellen Bezeichnung als "Islamische Republik Pakistan" kommt die Hervorhebung des Islam als Leitbild für den Staatsaufbau rein deklaratorisch auch in dem Namen Islamabad für die künftige Landeshauptstadt zum Ausdruck (Art.211 Abs.1 der zweiten pakistanischen Verfassung vom 8.Juni 1962), die rund um ein riesiges Moscheenzentrum errichtet werden soll³⁷⁷⁾. Die Verfassungsartikel 7 und 8 legen 24 politische Prinzipien fest, die für alle Organe dieses Staates bindend sind. Davon betreffen mehrere speziell islamische Tatbestände, und zwar sowohl außen- als auch innenpolitische. So sollen besonders die Beziehungen zu den anderen muslimischen Staaten gepflegt

376) Vgl. unter C.III.4 b, S.154 f.

377) Vgl. ABBOTT, S.353.

und vertieft werden. Jedem Muslim - nicht nur dem eigenen muslimischen Staatsbürger! - muß in Pakistan die Möglichkeit geboten werden, sein Leben entsprechend den "fundamentalen Prinzipien des Islam"³⁷⁸⁾ einzurichten³⁷⁹⁾. Der Staat ist daher definitiv angewiesen, den islamischen Glauben zu fördern, allen seinen Staatsbürgern die Unterweisung in den koranischen und allgemeinen islamischen Konzeptionen zur Pflicht zu machen, die moralischen Werte des Islam zu künden und für eine ordnungsgemäße Organisation und Verwaltung der islamischen Steuern, der religiösen Stiftungen und der Moscheen Sorge zu tragen. Auf Grund des Art.207 Abs.2 wurde in Karatschi ein islamisches Forschungszentrum gegründet, um den Wiederaufbau einer muslimischen Gesellschaft auf wahrer islamischer Grundlage wissenschaftlich zu erforschen. Dem Staatsoberhaupt obliegt es gemäß Art.204 Abs.1, einen Beratenden Ausschuß für islamische Ideologie zu berufen, der allen legislativen und exekutiven Instanzen Auskunft darüber erteilen soll, ob ein geplantes Gesetz oder eine beabsichtigte Maßnahme der Regierung mit den islamischen Grundsätzen vereinbar ist. Ferner kann dieser Ausschuß Vorschläge unterbreiten, auf welche Weise die pakistanischen Staatsbürger bessere Moslems werden können³⁸⁰⁾.

Eine formelle Trennung der muslimischen Gemeinschaft vom Staat wird man nach dieser Entwicklung auch in Zukunft nur in seltenen Fällen erwarten können, obwohl gerade sie von entscheidendem Einfluß für eine Modernisierung im Mittleren Osten und Nordafrika zu sein scheint. Die Bezugnahme auf den Islam ist immer noch eine unerläßliche moralische Garantie, und vielleicht ist die Befürchtung, die in der fortschritt-

378) In der Präambel heißt es: ...in Übereinstimmung mit den Lehren und Erfordernissen des Islam ... "

379) Art.25 der ersten pakistanischen Verfassung vom 29. Februar 1956 schrieb noch präziser vor, daß der Staat seinen Bürgern die Möglichkeit geben muß, ihr "kollektives und individuelles Leben entsprechend den Richtlinien des Koran und der Sunna einzurichten".

380) Vgl. ROSENTHAL, S.222.

lichen Elite der muslimischen Staaten vorherrscht, nicht unbegründet, daß eine streng vom Staat geschiedene islamische Gemeinschaft aller Stützen entbehren würde, da sie keine hierarchische Struktur wie etwa die christlichen Kirchen besitzt. Andererseits zeigen diese Zweifel nur zu deutlich, wie problematisch die Frage der Trennung von Religion und Staat im Orient auch heute noch ist und wie sehr sich die Möglichkeiten einer staatlichen Entwicklung von abendländischen Vorstellungen unterscheiden: Die religiöse Norm ist nach wie vor für das gesamte politische und staatliche Handeln, insbesondere für die Gesetzgebung, von eminenter Bedeutung, und es ist nicht zu befürchten, daß eine solche Norm ähnlich dem westlichen Gesetzesbegriff immer mehr von einer materiellen Festlegung zu einem rein formalen Instrument gesellschaftlicher Ordnung degeneriert.

6. Politische Parteien; Wahlen

Im Westen ist man geneigt, ein parlamentarisches System in untrennbarem Zusammenhang mit politischen Parteien und den im wesentlichen von ihnen organisierten Wahlen zu sehen. Diese Vorstellungen haben jedoch im islamischen Orient zu keiner Zeit feste Wurzeln geschlagen. Zwar haben in den Protektoraten und Mandaten der Zwischenkriegszeit zahlreiche politische Parteien in den Parlamenten des Mittleren Ostens und Nordafrikas agiert und koalitiert, aber nach Erlangung der Unabhängigkeit ist das parlamentarische System in fast allen muslimischen Nationalstaaten wieder zusammengebrochen. Stattdessen erleben wir einen allgemeinen Trend dieser Staaten zu autoritären Regimen, ob sie sich nun Republik oder Königreich nennen, z.B. in der Form von Einpartei-Systemen oder Militärdiktaturen.

Man erinnert sich, wie die Massen des Orients unter Führung muslimischer Politiker den faschistischen Vorbildern Hitlers und Mussolinis begeistert zjubelten, als der Parlamentarismus noch einigermaßen funktionierte. Die Bevölkerung der arabischen Welt wartete und wartet stets auf den Mahdi, den von Allah Rechtgeleiteten: Die Syrer erhofften eine

Schicksalswende von Ḥusnī az-Zaʿīm und Shīshakī, die Iraker von Rashīd ʿAlī al-Ghailānī und General Qāsim ("Kassem"); die Ägypter hoffen immer noch auf ihren Raʿīs, Präsident Gamal ʿAbd an-Nāṣir ("Gamal Abdel Nasser").

Aus dieser Entwicklung muß der Schluß gezogen werden, daß der Parlamentarismus abendländischer Prägung im Mittleren Osten gescheitert ist, und in der Tat erweist sich unser parlamentarisches System für den islamischen Orient als von Grund auf fremd³⁸¹). In einem westlichen parlamentarischen Regime gilt der Abgeordnete als Vertreter des ganzen Volkes, da die Souveränität unteilbar ist. In den islamischen Ländern hat sich dagegen das Fehlen einer nationalen Homogenität als beständiges Hindernis für das Funktionieren des Parlamentarismus erwiesen: Religiöse Gemeinschaften, traditionelle Stammesbande, der sehr ausgeprägte Gegensatz Stadt - Land sind die Ursachen für diesen Mangel. Vor allem aber steht das feudale Element jeder echten Wahl durch die Bevölkerung entgegen. Da die Bauern oder Landarbeiter den Feudalherren vielfach verschuldet sind, wählen sie keinen eigentlichen Repräsentanten, sondern bestätigen ihren Landlord, ihren Stammeschef oder ihren religiösen Führer für jede neue Legislaturperiode als Abgeordneten im Parlament. Die Verteilung der Parlamentssitze unter Religionsgemeinschaften, Klientelen und Klans hat auch die Bildung stabiler politischer Parteien und einer organisch-aktiven Opposition verhindert.

Wie aber steht der Islam in der Theorie zu einer mittels politischer Parteien geordneten Gesellschaft im Staat? - Nicht nur die konservativen 'Ulamā, sondern auch die islamischen Reformer bekennen nahezu einhellig, daß in einem islamischen Staat und dessen Parlament für politische Parteien im westlichen Sinne kein Platz sei. Der Islam anerkenne nur eine einzige Partei, nämlich die Gemeinschaft aller Gläubigen. Die Zulassung verschiedener politischer Parteien würde

381) Vgl. Pierre RONDOT, Parliamentary Regime in the Middle East, in: Middle Eastern Affairs, Bd. 4 Nr. 8/9 (Aug./Sept. 1953), S. 265.

diesem Prinzip diametral entgegenstehen³⁸²⁾. Alle Muslime gehören automatisch jener einzigen "Partei" an, die von einigen islamischen Autoren Jamā'a (i.e. Gemeinschaft) genannt wird³⁸³⁾. Das schließe jedoch nicht aus, daß in dieser Jamā'a Gruppenbildungen wegen der unterschiedlichen Beurteilung in der Sharī'a nicht geregelter Probleme entstehen. Sie sind mit den Grundsätzen des Islam vereinbar, solange sie sich bei ihrer politischen Aktivität in dem von Koran und Sunna gesteckten Rahmen bewegen³⁸⁴⁾. Die typische abendländische Erscheinung zweier oder mehrerer miteinander rivalisierender Parteien innerhalb einer einzigen Nation - jede mit ihrem eigenen Programm und ihren speziellen Lösungsvorschlägen für die gleichen Probleme der politischen Gemeinschaft - ist mit dem islamischen Konzept von der Einheit der Umma unvereinbar. Zur Begründung führen die muslimischen Staatstheoretiker die Koranverse 54 bis 56 der 23. Sure an, in der es heißt: "Diese eure Religion ist eine einzige Religion ... ; die Menschen verwässern jedoch vielfach ihre Prinzipien und spalten sich in Sekten, wobei jede Gruppe sich ihrer Anteile rühmt; darum laßt sie vererbt in ihrer Verwirrung!"

Zwar steht es den Gruppierungen innerhalb der Jamā'a frei, ihre Vorschläge und Kritiken im Parlament und in der Öffentlichkeit jederzeit zu äußern; doch sollte dies nicht zu einer Beeinträchtigung der Regierungsarbeit oder gar zu einer Paralyse der gesamten Administration führen, was der Fall sein könnte, wenn die Mitglieder der Legislative und der Exekutive ihr Mandat von Parteioorganisationen erhielten, denen sie verantwortlich blieben³⁸⁵⁾.

In den muslimischen Nationalstaaten nannten sich die ent-

382) Vgl. S. Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, S. 36.

383) Vgl. Elie SALEM, *Emerging Government in the Arab World*, in: *Orbis* (University of Pennsylvania), Bd.6 Nr.1 (Frühjahr 1962), S.108.

384) Vgl. ASAD, S.61.

385) Vgl. dazu auch unter C.III.4a, S.134.

gegen dem streng islamischen Konzept gegründeten politischen Parteien namentlich der Zwischenkriegsperiode *Aḥzāb* (sing. *Ḥizb*). Dieses Wort ist auch heute noch die übliche Übersetzung des Begriffs der politischen Partei. Der Terminus hat allerdings schon im frühesten Islam eine Rolle gespielt, indem man ihn benutzte, um eine Gruppe oder Sekte zu beschreiben, die sich innerhalb der Umma dem Konsensus der Majorität nicht zu unterwerfen bereit war. Nach dem Tode des Propheten Mohammed entstanden mehrere dieser *Aḥzāb*, da keine Übereinstimmung in der Nachfolgefrage erzielt werden konnte. Der berühmteste und folgenschwerste *Ḥizb* der islamischen Geschichte war der *Ḥizb Ali*, aus dem die Schiiten hervorgingen: Seine Anhänger bestanden darauf, daß dem nächsten männlichen Verwandten Mohammeds, seinem Vetter und Schwiegersohn Ali, die Kalifenwürde zustehe, weil er - wie der Prophet selbst - von Allah dazu auserkoren sei; daher der Name *Ḥizb Ali* = Partei Alis³⁸⁶⁾.

Betont islamisch ausgerichtete politische Bewegungen des Mittleren Ostens wie die Muslimbrüder (*al-Ikhwān al-muslimūn*) oder die Islamische Sammlung (*Jamā'at i-Islāmī*) haben daher bewußt - um gar nicht erst den Anschein von Divergenzen in der Umma aufkommen zu lassen - das Wort *Ḥizb* in ihren offiziellen Bezeichnungen vermieden. Hassan al-Banna', der Begründer und Führer der Muslimbruderschaft bis zu seiner Ermordung im Jahre 1949, schrieb z.B. darüber: "Islam ist eine unitaristische Religion in jeder Beziehung ..., die keine Parteipolitik dulden kann."³⁸⁷⁾ Die Muslimbrüder und die Anhänger der pakistanischen Islamischen Sammlung sehen daher in der Abschaffung der politischen Parteien der muslimischen Nationalstaaten bereits eine teilweise Rückkehr zum traditionellen islamischen Staatskonzept, dessen oberstes Prinzip die Pflege der Gemeinschaft ist.

Mit der Ablehnung rivalisierender politischer Parteien

386) Vgl. MACDONALD, S.8 f.

387) Vgl. bei J. HEYWORTH-DUNNE, *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington/D.C. 1950, S.60.

in einem potentiellen islamischen Parlament entfällt auch die Basis für die Institution einer Opposition im abendländischen Sinne. Das wird damit verteidigt, daß der Islam jede Art von Anarchie kategorisch ablehne und daß das islamische Staatskonzept daher eine Opposition als einen Keim potentieller Anarchie in seiner Verfassungsordnung nicht sanktionieren könne³⁸⁸⁾; Opposition beschwöre nicht selten innenpolitische Konflikte herauf, und innenpolitische Konflikte seien die Vorstufe zur Anarchie. Im übrigen sei eine Opposition nur dort erforderlich und aus Gründen der Kontrolle der sonst uneingeschränkten Macht und Autorität einer bestimmten Partei oder Parteienkoalition wahrscheinlich sogar wesensnotwendig, wo in nichtmuslimischen Staaten verschiedene Programme und zum Teil diametral entgegengesetzte Ziele und Bestrebungen der politischen Parteien miteinander wetteiferten. In solchen Staaten fehle es an der moralischen Führung, die sich an einem göttlichen Gesetz orientiere. Von Menschen erdachte Ideologien könnten eben nicht mit einer göttlichen Ideologie konkurrieren aus dem einfachen Grunde, weil die Wahrheit allein der Absolutheit und Unfehlbarkeit Allahs zukomme. Daher entfalle in einem islamischen Staat die Notwendigkeit eines verfassungsmäßigen Schutzes und einer Verteidigung von Parteiinteressen: Alles konzentriere sich vielmehr auf das nationale, i.e. das islamische Interesse.

Was die Notwendigkeit einer g e w ä h l t e n Volksvertretung zur Beratung und Beschlußfassung über die Angelegenheiten der Umma betrifft, so herrscht in der Bevölkerung des Mittleren Ostens noch weitgehend Skepsis³⁸⁹⁾. Hatten doch auch die Rāshidūn verstanden, ihre Berater selbst auszusuchen! Wenn sie als die engsten Gefährten des Propheten es nicht für erforderlich hielten, ihren Beraterkreis von der Umma wählen oder bestätigen zu lassen, warum sollte es dann heutzutage unumgänglich sein, die Zusammensetzung der Majlis ash-Shūra eines islamischen Staates nur auf Grund all-

388) Vgl. Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, S.13 und 36.

389) Vgl. ASAD, S.52 ff.

gemeiner Wahlen zu ermitteln? Um diese Frage in einem Sinne zu beantworten, der der allgemeinen Ansicht vom Staat der vier rechtgeleiteten Kalifen als dem idealen islamischen Staat Rechnung trägt, mußten die islamischen Theoretiker nachweisen, daß die Berufung der Berater der orthodoxen Kalifen bei der damaligen Struktur der Umma und bei der damaligen Regierungsform, auf die heutigen Verhältnisse übertragen, genau den Methoden und Ergebnissen allgemeiner Wahlen entspricht. Als die ersten Kalifen auf altarabische Traditionen, die von der *Sharī'a* nicht beanstandet worden waren, zurückgriffen, indem sie ein Gremium von Prophetengefährten und Stammesführern zu Diskussionen und Beratungen um sich versammelten, handelten sie durchaus richtig, da diese Vertreter auf Grund der damals noch intakten Tribalstrukturen *de facto*, wenn auch nicht *de iure*, im Namen der von ihnen repräsentierten Gruppen sprachen. Man darf als sicher unterstellen, daß die von ihnen in den Beratungen vertretenen Ansichten zu den politischen, sozialen und religiösen Problemen der Zeit fast stets identisch mit den Ansichten aller anderen Mitglieder der repräsentierten Gruppen waren, so daß sich auch bei einer Wahl keine andere Zusammensetzung des Beratergremiums der frühen Kalifen ergeben hätte. Das änderte sich jedoch, als die letzten Prophetengefährten starben und das einst so festgefügte Stammes- und Sippensystem sich auflösen begann. Heute jedenfalls gebe es, so versichern die muslimischen Gelehrten, keine andere und bessere Methode, als die Vertreter der Umma durch allgemeine Wahlen bestimmen zu lassen.

Da die Zulassung politischer Parteien in einem islamischen Staat abgelehnt wird, bleiben den Gläubigen allerdings nach abendländischem Modus durchgeführte Wahlkampagnen "erspart". Die muslimischen Staatstheoretiker bezeichnen die Wahlvorgänge in westlichen Demokratien pejorativ als "blin-des Wählen" 390): Dem Staatsbürger sei es unmöglich, die von den politischen Parteien vorgeschlagenen Kandidaten persön-

390) Vgl. S. Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, S.39.

lich zu kennen. In der Regel assoziiere er mit dem Namen des Bewerbers, den er nur von Plakattbildern oder bestenfalls von einer wohlvorbereiteten, aber hastigen Wahlveranstaltung her kenne, ein Bündel von Versprechungen, die ihm pers-
sönlich etwas zu bieten vermögen. In einem System, das sich ganz auf die gemeinschaftlichen islamischen Interessen konzentriert, komme es dagegen in erster Linie darauf an, daß nur solche Vertreter ins Parlament gewählt werden, die mit den Prinzipien der Religion und des Staates eingehend vertraut und für sie einzutreten bereit sind sowie ihre Pflichten als Abgeordnete der Umma nach bestem Wissen und Gewissen zu erfüllen versprechen.

Da der einzelne Muslim vor Allah und der Umma persönlich die volle Verantwortung für eine "gute" Wahl trägt, ist es unbedingt notwendig, daß der Wähler - und das sind alle erwachsenen Männer und Frauen³⁹¹⁾ - mit seinem potentiellen Repräsentanten auf vertrautem Fuß steht, seinen Charakter kennt und von seiner Qualifikation für das Amt überzeugt ist.

Obwohl die Shari'ca keine Vorschriften über Wahlsystem und Wahlmethoden enthält³⁹²⁾, diktieren diese Voraussetzungen nach Meinung der meisten islamischen Gelehrten die Art der Wahlgesetzgebung: Es kann nur ein Stufenwahlsystem in Betracht kommen, bei dem eine Universalwahl nur auf der Gemeindeebene als der untersten Ebene, wo jeder Wähler die Kandidaten kennt, stattfindet und die Parlamente der übergeordneten Ebenen durch die jeweils niederen aus den Reihen ihrer Mitglieder beschickt würden. Mehrere Gemeindeparlamente würden demnach das Kreisparlament beschicken, mehrere Kreisparlamente das Bezirksparlament, mehrere Bezirksparlamente das Provinzialparlament, und die Abgeordneten der Provinzialparlamente schließlich würden die von ihnen gewählten Repräsentanten in das Zentralparlament des islamischen Staates entsenden. Die unterste Einheit dieses Systems müßte besonders klein und überschaubar gehalten werden; denn nur auf diese

391) Vgl. unter C.II, S.102.

392) Vgl. ASAD, S.43.

Weise sei zu gewährleisten, daß jedem Muslim die volle Verantwortung für seine Wahl aufgebürdet werden könne³⁹³⁾.

Ein derartiges Stufenwahlsystem galt bis zum Ende des Kalifenstaates 1924 bereits im Osmanischen Reich; in Ägypten wurde nach einem ähnlichen Modus von 1930 bis 1935 und in Syrien sogar bis 1949 gewählt.

Zweifellos würden die im Islam noch tief verwurzelten Massen des Vorderen Orient bei einem derartigen Appell nur solche Repräsentanten wählen, deren lauterer Lebenswandel sie kennen und von denen sie wissen, daß sie jederzeit für die Belange der islamischen Interessen eintreten werden: die 'Ulamā und Mullahs, die Fuqahā und Qudāt, die Imame und Khuṭabā. Auch islamisch orientierte Offiziere dürften gute Aussichten haben, wenn sie die Verbindung zu ihren Dorfgenossen trotz häufiger Abwesenheit einigermaßen gepflegt haben. Intellektuelle westlicher Prägung, namentlich wenn sie ihr Studium an einer europäischen oder amerikanischen Universität absolviert haben und sich zu dieser Erziehung bekennen, dürften dagegen von den Massen nur sehr selten als Volksvertreter in die Gemeindeparlamente gewählt und von dort in höhere Parlamente delegiert werden. Auch betont sozialistisch eingestellten Politikern, die von der Bevölkerung unter dem Einfluß der Geistlichkeit oft pauschal mit atheistischen Kommunisten gleichgesetzt werden, wäre zweifellos wenig Erfolg beschieden. Die Parlamente aller Ebenen bis hinauf zum Zentralparlament der Umma, der Majlis ash-Shūra, würden somit zu einer Domäne der 'Ulamā werden, die sich damit wieder in die bedeutende Rolle zurückversetzt sähen, die sie bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts im Islam gespielt haben. In einem islamischen Staat könnte danach nichts mehr ohne ihr Plazet geschehen. Vor allem würden sie eine Garantie dafür sein, daß es keine legislativen und exekutiven Maßnahmen mehr gäbe, die mit den Erfordernissen von Koran und Sunna kollidierten.

393) Vgl. S. Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, S. 40 f.

7. Grundrechte

Aus dem Koranvers 41 der 74.Sure ("Jeder ist verantwortlich für das, was er tut.") wird abgeleitet, daß der Muslim einen Anspruch auf die Achtung seiner Grundrechte durch die staatliche Autorität hat. Die in den meisten westlichen Verfassungen garantierten Menschen- und Bürgerrechte gelten daher auch als mit den islamischen Prinzipien vereinbar: Gleichheit, Freiheit, grundsätzliche Anerkennung des privaten Eigentums, Unverletzlichkeit der menschlichen Person, freie Berufswahl usw. würden prinzipiell auch in einem islamischen Staat respektiert und garantiert werden³⁹⁴⁾.

Der Ausübung dieser Grundrechte wären allerdings dort Grenzen gesetzt, wo der einzelne sie auf Kosten anderer oder unter Mißachtung der nationalen, d.h. der islamischen Interessen beanspruchen würde. Eine Regierung, die im Namen Allahs und des Propheten sowie in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Shari'a die Umma leitet, hat das Recht und die Pflicht, das gesamte geistige und materielle Potential der Gläubigen in Anspruch zu nehmen, wenn die Interessen der Gemeinschaft oder die Sicherheit des Staates bedroht sind. Das bedeutet nach ASAD³⁹⁵⁾, daß eine islamische Regierung berechtigt ist,

- (1) den Gläubigen neben dem im Koran selbst festgelegten und genau beschriebenen Zakāt jedwede zusätzliche Steuer oder Abgabe aufzuerlegen, die sie zum Wohle der Umma für erforderlich hält;
- (2) nötigenfalls das gesamte oder auch nur bestimmte Arten des privaten Eigentums zu beschränken sowie die Produktionsmittel und Naturvorkommen in Form von gemeinnützigen Einrichtungen unmittelbar der staatlichen Verwaltung zu unterstellen;
- (3) zur Aufrechterhaltung der Verteidigungsbereitschaft alle wehrdienstfähigen Staatsbürger einer obligatorischen militärischen Ausbildung zu unterziehen.

394) Vgl. RAMADAN, S.136 f.; BERTIER, S.51 f.

395) op.cit., S.70.

Die islamischen Autoren teilen die Grundrechte (Huqūq al-Insān) in drei Gruppen ein:

- (1) vollständige Gleichheit aller Menschen;
- (2) absolute Gewissensfreiheit;
- (3) ständige gegenseitige Verantwortlichkeit von Gesellschaft und Individuum.

Sie bezeichnen sie als die "drei Grundlagen islamischer Gerechtigkeit" ³⁹⁶). Analog dieser Einteilung soll im folgenden auf das Verhältnis des Islam zu den Gleichheitsrechten, den Freiheitsrechten sowie dem Privateigentum und der Sozialordnung eingegangen werden.

a) Gleichheitsrechte

Von allen Grundrechten hat der Islam das Gleichheitsprinzip stets als ein ihn besonders auszeichnendes Merkmal hingestellt. Der diese Religion und Gesellschaftsordnung angeblich so charakterisierende Egalitarismus bedarf jedoch einiger Korrekturen.

Zum einen gilt er nicht uneingeschränkt für die nicht-muslimischen Minderheiten, die manche zivil- und strafrechtlichen Benachteiligungen hinnehmen müssen und denen einige politische Rechte vorenthalten bleiben. Zum anderen wurde die Gleichheit selbst unter den Anhängern des Propheten keineswegs zu allen Zeiten praktiziert. Zwar hatte der erste Kalif Abu Bakr die Kriegsbeute noch gleichmäßig unter alle Muslime verteilen lassen, gleichgültig ob der Empfänger ein Freier oder ein Sklave, ein Mann oder eine Frau, jung oder alt war ³⁹⁷). Aber schon sein Nachfolger Omar stellte sich mit Entschiedenheit auf den Standpunkt, daß die Muslime im Hinblick auf den Glauben einander nicht völlig gleich seien: Der Verwandtschaftsgrad mit dem Propheten und der Zeitpunkt der Bekehrung seien bedeutsam für die Stellung der Gläubigen in der Umma, wenn es sich um Zahlungen aus dem Staatsschatz handele. Wenn diese Kategorisierung der Moslems auch im Lau-

³⁹⁶) Vgl. KOTB, S.30.

³⁹⁷) Vgl. Levy REUBEN, The Social Structure of Islam, 2.Aufl., London 1962, S.57.

fe der Zeit rasch wieder eine Abschwächung erfuhr, so blieb doch wenigstens eines ihrer Elemente erhalten: Die monarchischen Staatsoberhäupter der muslimischen Staaten legen bis auf den heutigen Tag Wert auf die Betonung der Abstammung ihrer Dynastien von der weitverbreiteten Familie des Propheten, was sie zu Ashrāf (sing. Sharīf), zu Scherifen macht, und dieser Titel hat im Orient durch die Jahrhunderte hindurch eine allgemein anerkannte Autorität zu vermitteln vermocht.

Was der Kalif Omar jedoch nicht antastete, war die grundlegende These, daß die Annahme des Islam die Unterschiede der Geburt, d.h. des sozialen Herkommens, der Hautfarbe und der Sprache, beseitigt³⁹⁸⁾, und darin liegt eines der hervorstechenden und sympathischen Wesensmerkmale des islamischen Gleichheitsprinzips. Kennzeichnend sind ferner die Gleichheit aller Muslime vor dem Gesetz und dem Richter sowie das theoretische Recht jedes einzelnen - sei er nun Kalif, 'Ālim oder einfacher Gläubiger -, die Lehren des Koran und der Sunna zu interpretieren, wenn man sich in der Praxis auch mangels eigener entsprechender Bildung und Erfahrung auf die Theologen und Juristen weitgehend verließ³⁹⁹⁾.

Zu Lasten dieses egalitären Prinzips geht allerdings die Zurücksetzung der muslimischen Frau gegenüber dem Mann in vielen Beziehungen. Eine echte, aber noch lange nicht abgeschlossene Emanzipation hat erst in diesem Jahrhundert eingesetzt. Die der Frau auferlegte zurückgezogene Lebensführung, besonders eklatant dokumentiert durch das Tragen des Gesichtsschleiers, ihre Verbannung aus dem öffentlichen Leben, der Anspruch des Mannes auf einen höheren Erbanteil, die Frage der Polygamie und des Verstoßungsrechts des Mannes (Ṭalāq) sind keineswegs überall beseitigt. Noch im Jahre 1952 verurteilten die 'Ulamā' der Kairoer Azhar-Universität in einer gemeinsamen Erklärung die Beteiligung der Frau am öffentlichen Leben, was bei der Bedeutung dieser Universität

398) Vgl. von GRUNEBaum, Der Islam im Mittelalter, S.219

399) Vgl. NAJJAR, S.171.

als des geistigen Zentrums des heutigen Islam der Wirkung einer päpstlichen ex-cathedra-Entscheidung gleichkam⁴⁰⁰⁾, und noch 1956 proklamierte der Großmufti von Ägypten eine feierliche Fatwa des Inhalts, daß den Frauen bei den bevorstehenden Parlamentswahlen weder ein aktives noch ein passives Wahlrecht zuerkannt werden dürfe. In diesem Falle wagte die Regierung es jedoch, sich der einflußreichen Geistlichkeit zu widersetzen, so daß die Frauen 1957 erstmals in Ägypten zur Wahl gehen und sogar zwei Repräsentantinnen in das Parlament entsenden konnten⁴⁰¹⁾.

Was die nichtmuslimischen Minderheiten betrifft, so wurde ihnen gegenüber von Anfang an eine vergleichsweise großzügige Toleranz bezüglich der Ausübung ihrer Religionen, Kulturen und Sprachen angewandt. Auch zivil- und strafrechtlich unterlagen sie generell einer eigenen Gerichtsbarkeit, die von ihren religiösen Oberen, z.B. den Bischöfen bei den Christen, den Rabbis bei den Juden usw., nach ihren eigenen religiösen Gesetzen gehandhabt wurde⁴⁰²⁾. Nur wenn es zu rechtlichen Auseinandersetzungen zwischen einem Muslim und einem Nichtmuslim kam, mußte die Angelegenheit vor den Qāḍi

400) Vgl. LENCZOWSKI, Political Institutions, S.166 Anm.71.

Seit 1961 ist die Position der Azhar-Universität gegenüber der ägyptischen Regierung allerdings stark geschwächt. Damals setzte die Regierung ein Reformgesetz in Kraft, das die Universität ihrer großen Selbständigkeit weitgehend beraubte und sie im wesentlichen politisch "gleichschaltete"; vgl. Daniel CRECELIUS, Al-Azhar in the Revolution, in: The Middle East Journal, Bd.20 Nr.1 (Winter 1966), S.37 ff.

401) Vgl. den Bericht der New York Times vom 16.Juli 1957.

402) Vgl. RAMADAN, S.135, 143 und 151.

Muslimische Autoren pflegen darauf hinzuweisen, daß ein derartiges Entgegenkommen christlicherseits erst im zwanzigsten Jahrhundert zu verzeichnen sei: Am 10.September 1919 habe Jugoslawien, am 27.November 1919 Griechenland und am 2.Oktober 1921 schließlich - das überwiegend muslimische - Albanien (und auch das nur auf internationalen Druck hin!) einer Erklärung zugestimmt, der zufolge geeignete Maßnahmen ergriffen werden sollten, um den Moslems dieser Länder eine Justizautonomie in personenstandsrechtlichen Fragen einzuräumen.

gebracht werden, und in diesen Fällen hatten die "Nichtgläubigen" zweifellos Nachteile zu gewärtigen. So wurde z.B. eine Heirat zwischen einem männlichen Muslim und einer Christin oder Jüdin gestattet, nicht aber die eines männlichen Nichtmuslim mit einer muslimischen Frau. Ein Nichtmuslim konnte auch nie Erbe oder Vermächtnisnehmer eines Muslim sein. Kraß war ferner die strafrechtliche Situation bei der vorsätzlichen Ermordung eines Christen oder Juden durch einen Muslim: Der Mörder konnte nicht - wie es im umgekehrten Falle selbstverständlich war - zum Tode verurteilt werden, da das Leben eines Muslim höher bewertet wurde als das Leben eines Andersgläubigen. Derartige Regelungen, die in einigen der jetzigen muslimischen Nationalstaaten aufgehoben worden sind, hätten Aussicht, in einem islamischen Staat wieder in Kraft gesetzt zu werden, so daß man dort zwischen Staatsbürgern erster und zweiter Klasse unterscheiden müßte⁴⁰³⁾. Es ist daher verständlich, daß die religiösen Minderheiten im Vorderen Orient jeglichen Integrationsbestrebungen unter islamischem Vorzeichen skeptisch gegenüberstehen.

Bezüglich der politischen Rechte wird den Nichtmoslems das aktive und passive Wahlrecht grundsätzlich zuerkannt, allerdings in der Form, daß sie nur eine ihrem Bevölkerungsanteil entsprechende Anzahl von Repräsentanten in die jeweiligen Parlamente entsenden können⁴⁰⁴⁾. Christliche Volksvertreter könnten also nur von Christen, jüdische nur von Juden usw. gewählt werden. Der Zugang zum höchsten Staatsamt im islamischen Staat bleibt einem Nichtmuslim dagegen ganz verwehrt. Die Verantwortung für die letzten politischen Entscheidungen müsse einem Muslim vorbehalten bleiben aus dem logischen Grunde, daß in einem ideologisch ausgerichteten Staat nur ein Anhänger dieser Ideologie den Interessen eines solchen Staates wirklich dienen könne⁴⁰⁵⁾.

403) Vgl. M.I. ZAFAR, A True Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.10 (Oktober 1955), S.31.

404) Vgl. S. Ghaleb Khan ABBASI und A. de Zayas ABBASI, S.41.

405) Vgl. RAMADAN, S.134; ferner dazu ausführlich unter C. III.4a, S.135 ff.

Der obligatorische Wehrdienst, dessen Ableistung der islamische Staat von jedem wehrdienstfähigen Muslim als eine religiös-politische Pflicht verlangen kann, kommt nach der islamischen Theorie für Andersgläubige nicht in Betracht; denn nach Koransure 2, Vers 257 darf auf niemanden ein religiöser Druck oder gar Zwang ausgeübt werden. Das schließt jedoch nicht aus, daß besonders loyale nichtmuslimische Staatsbürger freiwillig zur Verteidigung des islamischen Staates ihren Beitrag leisten. Für den Fall, daß andersgläubige wehrdienstfähige Männer von ihrem Privileg auf Dispens vom Militärdienst Gebrauch machen, haben sie jedoch eine Art Kompensationssteuer, die sog. Jizya, dafür zu entrichten, daß sie unter dem Schutz des islamischen Staates entsprechend ihren eigenen religiösen Vorstellungen leben können⁴⁰⁶⁾.

b) Freiheitsrechte

Auch die verschiedenen Komponenten der Freiheit würden in einem islamischen Staat garantiert: Meinungsfreiheit, Redefreiheit, Pressefreiheit, Glaubensfreiheit und Bewegungsfreiheit erkennen die muslimischen Theoretiker als Grundrechte der islamischen Staatsbürger an, wenn sie nicht gegen das göttliche Gesetz, die amtierende Regierung oder die guten Sitten mißbraucht werden⁴⁰⁷⁾. Ferner soll der Anspruch auf individuelle Freiheit ausnahmsweise zurücktreten, wenn das Allgemeinwohl dies verlangt⁴⁰⁸⁾.

Das Recht auf geistige Freiheit wird aus der Aufforderung der Shari'fa an alle Gläubigen abgeleitet, sich im Ijtihād zu üben. Die Meinungsbildung auf Grund eigenen Bemühens bezieht sich auf alle Angelegenheiten des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens mit Ausnahme der in Koran und Sunna unabänderbar festgelegten Nuṣūṣ. Die Freiheit zum Ijtihād wird jedoch besonders für Intellektuelle und führende Persön-

406) Vgl. ASAD, S.73 ff.

407) Vgl. RAMADAN, S.136 f.; BERTIER, S.51 f.

408) Vgl. ZAKY MOHAMMAD, S.25 f.; A.K. Faizuddin AHMAD, State and Individual in Islam, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.5 (Mai 1955), S.13 ff.

lichkeiten des islamischen Staates zur moralischen und sozialen Pflicht, wenn religiös-politische Probleme der Umma in der Öffentlichkeit diskutiert werden und ihrerseits neue und fortschrittliche Ideen und Erkenntnisse beige-steuert werden können⁴⁰⁹⁾.

Daß die praktische Handhabung der Freiheit im Orient in der vergangenen Zeit vielfach anders aussah und wenig Rücksichten auf die persönlichen Freiheiten der Gläubigen genommen wurde, hängt nicht unwesentlich von der Einstellung der muslimischen Bevölkerung zu diesem dem abendländischen Menschen so erstrebenswerten Grundrecht ab. Unter dem Einfluß der islamischen Theologen und Juristen, die jahrhundertlang zur bedingungslosen Akzeptierung der Anordnungen jeder faktischen Obrigkeit aufriefen, wenn sie den Gläubigen nur eine Lebensführung nach den Vorschriften von Koran und Sunna ermöglichte, wurde der natürliche Freiheitsdrang vielfach gehemmt.

Da das irdische Dasein dem gläubigen Muslim nur eine kurze Spanne, eine Durchgangsstation auf dem Wege zum ewigen Leben bedeutet, werden Unfreiheit und Ungerechtigkeit meist widerspruchslos ertragen, weil man - nicht zuletzt auf Grund der umstrittenen islamischen Prädestinationslehre - in allem die fügende Hand Allahs sieht. Freiheit bedeutet daher für den Muslim in erster Linie die Möglichkeit, ein gottgefälliges Leben führen zu können, um der ewigen Belohnungen im Paradies teilhaftig werden zu können. Eine andere Freiheit existiert für ihn nicht, und es gab daher auch lange Zeit keinen Anlaß, freiheitliche Ideen westlicher Provenienz durch Aufstände und Revolutionen zu realisieren.

Erst mit dem Aufkommen des Nationalismus im Mittleren Osten, namentlich seit der Jungtürkenrevolution von 1908 und der Abschaffung des Kalifats 1924, änderte sich die Situation. Die traditionellen Bindungen der Umma, die bis dahin hauptsächlich in der von Allah eingesetzten irdischen Autorität des Kalifen ihren Ausdruck gefunden hatten, erwiesen sich als wenig resistent, als e i n e weltliche Institution⁴⁰⁹⁾ Vgl. ASAD, S.83.

sie durch einen einzigen Akt zu lösen vermochte.

In der westlich orientierten Oberschicht und in militärischen Kreisen gewann bald ein Freiheitsverständnis die Oberhand, das sich zwar zunächst nur in einem Streben nach nationaler Unabhängigkeit manifestierte, aber bald - besonders in der Zwischenkriegszeit unter dem Einfluß des von den Protektorats- und Mandatsmächten verbreiteten westlichen Gedankengutes - auch ein Streben nach mehr persönlicher Freiheit zur Folge hatte. Diese Rezeption der europäischen Freiheitsidee des einzelnen hat aber bis heute die breite Masse der muslimischen Bevölkerung kaum erfaßt. Sie ist immer noch so sehr in den traditionellen islamischen Vorstellungen verhaftet, daß sie keine Freiheit zu entbehren scheint, solange ihr der Staat die Möglichkeit einräumt, ihr Leben entsprechend den religiösen Vorstellungen und Vorschriften der Sharī'a einzurichten. Das Bild von den unterdrückten Massen des Vorderen Orients und Nordafrikas, wie es vielfach auf Grund der dort vorherrschenden autoritären Staatsformen in den westlichen Demokratien verbreitet wird, ist daher zumindest einseitig; denn diese Massen empfinden ihre angebliche Unterdrückung größtenteils überhaupt nicht als solche und trachten erst recht nicht nach einer Art Freiheit, wie sie im Abendland verstanden und verwirklicht wird.

c) Privateigentum und Sozialordnung

Die Wirtschaftsvorstellungen des Islam sind als eine bemerkenswerte Synthese der beiden miteinander rivalisierenden Ideologien des Kapitalismus und des Sozialismus bzw. Kommunismus⁴¹⁰⁾, von seinen Apologeten auch als der "goldene Mittelweg" zwischen diesen beiden Systemen bezeichnet worden⁴¹¹⁾. Der Islam trägt sozialistische Züge insofern, als

410) Vgl. Muhammad IHSANULLA KHAN, Communism and Islam Confronted, in: The Islamic Review, Juni 1960, S.10.

411) Vgl. A.K. Abdul MANNAN, Balanced Economy of Islam, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.12 (Dezember 1955), S.3.

er gleiche wirtschaftliche Chancen für alle seine Bürger, allgemeine wirtschaftliche Sicherheit und eine gleichmäßige Verteilung des Nationaleinkommens propagiert. Kapitalistische Elemente sind die grundsätzliche Anerkennung der Bedeutung des Privateigentums und des persönlichen Profits⁴¹²⁾ für eine effektive wirtschaftliche Entwicklung und allgemeine Prosperität der Umma sowie die Ablehnung einer starren Reglementierung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, des generellen Vorrangs der wirtschaftlichen vor allen anderen Fragen und der "Verplanung" des Menschen als eines bloßen Wirtschaftsfaktors⁴¹³⁾. Am zutreffendsten dürfte die islamische Wirtschafts- und Sozialordnung charakterisiert sein, wenn man sie als ein im Kern kapitalistisches Wirtschaftssystem darstellt, das erst in einer zweiten Phase einen sozialen Ausgleich herbeiführt.

Das Privateigentum gilt jedoch nicht als absolutes Eigentum. Es wird eingeschränkt, indem man ihm eine moralische und geistliche Basis gibt, der zufolge Allah, der Schöpfer aller Dinge, der eigentliche und einzige Eigentümer aller irdischen Besitztümer ist. Sie sind den Menschen lediglich zur treuhänderischen Verwaltung und Nutzung anvertraut⁴¹⁴⁾. Infolge dieser theologischen Konstruktion können dem Gläubigen alle positiven und negativen Verpflichtungen auferlegt werden, die mit einer Treuhänderschaft üblicherweise verbunden sind. Daraus ergeben sich zahlreiche soziale Funktionen des islamischen Eigentumsbegriffs.

Vor allem hat der Gläubige sich mit seiner ganzen Energie und Fähigkeit für die Wahrung und Mehrung der ihm anver-

412) In diesem Zusammenhang wird meist auf den Koranvers 36 der 4. Sure verwiesen, in dem es heißt: "... Den Männern soll ein Anteil sein nach Verdienst und den Frauen ein Anteil nach Verdienst ...", womit Anteile an Eigentum und Einkommen gemeint sind; vgl. den ungezeichneten Leitartikel "Islam and the Economic System" in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.12 (Dezember 1955), S.3.

413) Vgl. ASAD, S.21; ferner "Ariel" (=Pseudonym), The Economic System and the Process of Change Over, in: The Islamic Review, November 1952, S.8.

414) Vgl. AL-^CARABY, S.6; AHMAD, S.15.

trauten Güter einzusetzen und darf sie nicht zum Schaden des Allgemeinwohls der Umma (Infāq) mißbrauchen. Luxuriöse Lebensführung sowie antisoziale Hortung von Geldern und sonstigen wertvollen Gütern sind nach islamischer Ansicht mit dem "Eigentum in Treuhänderschaft für Allah" unvereinbar⁴¹⁵⁾, ebenso wie die Verweigerung freiwilliger Abgaben für die Armen oder die Ablehnung der Unterstützung von Stiftungen für die sozialen Dienste religiöser Institutionen. Die Bereitstellung von Geldern seitens der Begüterten für das Gesamtwohl, etwa für Investitionen in der Industrie, in der Landwirtschaft oder im Erziehungswesen, für den Bau und die Unterhaltung von Forschungsstätten oder Krankenhäusern gehört zu den am meisten propagierten Grundsätzen eines wahren Islam⁴¹⁶⁾. Die sozialen Funktionen des Eigentums verbieten ferner die Unterdrückung und Ausbeutung anderer, z.B. durch Monopolbildung oder Wucher; sie verpflichten zur ordnungsgemäßen Leistung von Abgaben an den Staat, um eine gerechte Einkommensverteilung zu gewährleisten⁴¹⁷⁾; sie verlangen ggf. die Hinnahme von Verstaatlichungen gegen Entschädigung, wenn diese im nationalen Interesse der Umma liegt⁴¹⁸⁾ - eine Einstellung, die unter dem Terminus 'Aṣabiya, i.e. Gruppenzusammengehörigkeitsgefühl oder soziale Solidarität, im Mittleren Osten eine große Rolle spielt.

Das islamische Wirtschaftssystem verurteilt die Akkumulation von Reichtum in den Händen einer Minderheit⁴¹⁹⁾. Schon der Koran hatte sich durch strenge Erbteilungsgesetze, ein

415) In Koransure 9, Vers 34 heißt es ausdrücklich: "...aber wer da Gold und Silber aufspeichert und es nicht hingibt im Sinne Allahs, den erwartet schmerzliche Strafe ..."

416) Vgl. den Leitartikel vom Dezember 1955 in: The Islamic Literature, a.a.O.

417) Ein auf islamischen Prinzipien aufgebauter Staat hätte jedem Einwohner einen minimalen Lebensstandard zu garantieren; Vgl. ZAMAN, S.12.

418) Vgl. Mustafa AS-SIBA'I, A propos du "Socialisme de l'Islam", in: Orient (Paris), Jg.1961 Nr.20, S.176 f.

419) Als Beleg dafür gilt Koransure 59, Vers 7, in dem es heißt; daß das, was Allah seiner Umma gab, nicht nur "unter den Reichen die Runde machen" dürfe.

rigoroses Zinsverbot und progressive Besteuerung gegen die Anhäufung von Kapital in den Händen weniger gewandt.

Grundprinzip des Erbrechts ist, daß der Erblasser nur über ein Drittel seines Vermögens im Vermächtniswege frei verfügen kann, eine successio in universum ius ist also ausgeschlossen. Zwei Drittel werden auf Grund detaillierter koranischer Bestimmungen unter einen sehr weiten Kreis der Angehörigen des Erblassers (orientalische Großfamilie !) verteilt, um eine Streuung des Eigentums zu sichern⁴²⁰⁾.

Dem Zinsverbot liegt diese Ratio ebenfalls zugrunde: Ein Reicher soll durch das Ausleihen von Geld seinen Reichtum nicht noch mehrern können. Zugunsten dieses Prinzips war man offensichtlich bereit, die damit zwangsläufig verbundene empfindliche Hemmung des Handels in Kauf zu nehmen. - Wenn sich auch die wirtschaftlichen Realitäten in der Zwischenzeit weitgehend über dieses koranische Postulat hinweggesetzt haben, so zeugen die Debatten und Beschlüsse islamischer Konferenzen doch immer noch von der tiefen Verwurzelung und Aktualität derartiger Grundsätze in der muslimischen Welt: Der Dritte Islamische Weltkongreß in Kairo verkündete erst im Oktober 1966, daß es den muslimischen Staaten und Kaufleuten auch heutzutage nicht gestattet sei, Zinsen zu zahlen oder zu akzeptieren. Weder in internationalen noch in privaten Verträgen dürften Zinsklauseln vereinbart werden⁴²¹⁾.

Im Zusammenhang mit der Besteuerung der Gläubigen spielt vor allem die altislamische Abgabe des Zakāt eine bedeutende Rolle⁴²²⁾. Er beruht auf koranischen Vorschriften und ist eine Art Armensteuer, mit deren Hilfe der Staat für einen sozialen Ausgleich in der Bevölkerung sorgen soll⁴²³⁾. Es

420) Vgl. Joseph SCHACHT, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, S.169 f.

421) Vgl. den ungezeichneten Artikel "Islamischer Weltkongreß legt Lebensregeln fest" in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 31. Oktober 1966.

422) Bezüglich seiner Stellung und Bedeutung im Steuersystem des frühen Islam vgl. unter A.II.2, S.16 Anm.29.

423) Vgl. ZAFAR, S.32.

handelt sich um eine Vermögensabgabe, die von allem unbeweglichen Besitz sowie von Gold und Silber, Schmuck und Tieren, Agrarprodukten und Lagerbeständen zu erheben ist, die Wohlhabenden also empfindlicher trifft als den Durchschnittsmuslim. In einem islamischen Staat könnte der Zakāt nach Ansicht der muslimischen Gelehrten z.B. auf das Einkommen, auf Fahrzeuge und moderne Luxusverbrauchsgüter ausgedehnt werden. In Saudi-Arabien wird der Zakāt bis heute noch in Höhe von 2,5 % des vom Koran genannten Vermögens - das entspricht genau dem vor eineinhalb Jahrtausenden festgelegten Satz! - an den Staat abgeführt. Da die saudi-arabische Regierung wegen der enormen Royalties aus den Ölvorkommen an und für sich auf steuerliche Belastungen ihrer Staatsbürger verzichten kann und in der Tat auch keine anderen Abgaben erhebt, ist das Bestehen auf der Entichtung des Zakāt nur als ein symbolischer Akt in Erfüllung koranischer Vorschriften zu verstehen⁴²⁴⁾.

Entsprechend den Vorschriften der Shari'ā war auch die Sozialordnung der ersten Kalifen gegen jede Zusammenballung von Reichtum und finanzieller Macht in den Händen weniger gerichtet: Der zweite Kalif Omar (634-644) verbot jeglichen Erwerb eroberten Landes durch muslimische Privatpersonen und erklärte es stattdessen zu Staatsland⁴²⁵⁾, was ihn in die Lage versetzte, mit Hilfe der Erträge aus den Pachtverträgen eine relativ ausgeglichene Einkommensverteilung unter den Gläubigen zu gewährleisten. In dieser Rigorosität ließ sich Omars Konzept jedoch nicht lange aufrechterhalten, so daß bereits unter seinem Nachfolger Osman (644-656) die ersten Ausnahmen von der Regel gestattet wurden⁴²⁶⁾. Im Laufe der Zeit haben dann alle Gebote und Verbote das Entstehen der für weite Teile des mittelöstlichen Raumes so charakteristischen ungleichen Bodenverteilung mit den Massen verschulde-

424) Vgl. Vincent SHEEAN, King Faisal's First Year, in: Foreign Affairs, Bd.44 Nr.2 (Januar 1966), S.308.

425) im Gegensatz zum Boden der arabischen Halbinsel, dessen Eigentumsordnung nicht angetastet wurde.

426) Vgl. NAZMUL-KARIM, S.252.

ter Pächter im Gefolge nicht verhindern können. Das aber bedeutete die dogmenwidrige Zersetzung der sozialen Komponente der islamischen Eigentumskonzeption durch den Feudalismus.

Erst gegen Mitte des 20. Jahrhunderts begann man sich wieder auf die alten Sozialprinzipien der islamischen Gesellschaftsordnung zu besinnen, was initiiert oder zumindest gefördert wurde durch die kommunistische Idee, die seit dem Zweiten Weltkrieg auch in den Vorderen Orient Eingang gefunden hat. Allerdings darf nicht vergessen werden, daß die islamische Ideologie einer ihr eigenen sozialen Orientierung folgt, die in mancher Hinsicht von westlichen Spielarten des Sozialismus abweicht und nur in ihrem eigenen Kontext und in ihrer eigenen Terminologie zufriedenstellend interpretiert werden kann. Immerhin unterstützen die modernen muslimischen Sozialreformer im allgemeinen die Maßnahmen der Regierungen für einen Abbau des Feudalismus in ihren Nationalstaaten, weil sie sich davon nicht nur die Eliminierung eines gewohnheitsrechtlich in die Sozialstruktur der islamischen Welt eingedrungenen Fremdkörpers erhoffen, sondern auch die generelle Wiederherstellung eines gesünderen sozialen Klimas. Manche Lehrmeinungen gehen bei dieser Unterstützung so weit, die Verpachtung landwirtschaftlich nutzbaren Bodens kategorisch zu verbieten und seine Enteignung in dem Ausmaß zu verlangen, wie er nicht vom Eigentümer selbst bearbeitet werden kann⁴²⁷⁾.

Die sich fortschrittlich nennenden Staaten des Mittleren Ostens haben es daher auf wirtschaftlichem Gebiet relativ leicht, da sie ihre sozialistischen Maßnahmen der Bevölkerung in einer islamischen Verpackung präsentieren können, der auch die 'Ulamā' - sofern nur das Prinzip des Rechts auf ein dem Eigenbedarf angemessenes Privateigentum nicht angetastet wird - nicht widersprechen können, ohne den so viel gerühmten islamischen Staat der Rāshidūn zu verleugnen⁴²⁸⁾.

427) Vgl. HANS, Dynamik und Dogma im Islam, S.23.

428) Hiervon gibt es jedoch Ausnahmen: Die persischen Mullahs zählen z.B. zu den hartnäckigsten Gegnern der sog. Weißen Revolution des Schahs, die sich die Abschaffung oder zumindest die allmähliche Ersetzung des Feudalismus im

Die in den Verfassungen einiger muslimischer Nationalstaaten verkündeten sozialistischen Wirtschaftsprogramme sind daher von der islamischen politischen Theorie her durchaus mit der islamischen Wirtschafts- und Sozialkonzeption von Koran und Sunna vereinbar, und auch in einem modernen islamischen Staat wäre trotz eines kapitalistischen Kerns wahrscheinlich mit der Realisierung eines mehr sozialistischen als kapitalistischen Systems zu rechnen⁴²⁹⁾.

Zwei relativ eigenständige sozialistische Ideologien hat der islamische Mittlere Osten im 20. Jahrhundert hervorgebracht: die sozialistische Doktrin des Ba'th und den "arabischen Sozialismus" Gamal Abdel Nasser's. Sie sind bisher die einzigen Manifestationen des Sozialismus, die von allgemeinem Einfluß in der islamischen - und hier eigentlich nur in der arabischen - Welt blieben.

Die Ideologie der Ba'th-Partei enthält die älteste sozialistische Doktrin im arabischen Raum. Sie wurde Anfang der vierziger Jahre von dem griechisch-katholischen Christen Michel 'AFLAQ, der in Frankreich Soziologie und Philosophie studiert hatte, konzipiert. Vom Kommunismus unterscheidet sich der Ba'th-Sozialismus dadurch, daß er die gesellschaftliche Entwicklung nicht nur unter ökonomischen Aspekten betrachtet. Er anerkennt das Recht auf Privateigentum und läßt der individuellen wirtschaftlichen Betätigung größeren Spielraum. Ausdrücklich verwirft er den von Karl MARX vertretenen wirtschaftlichen Klassenkampf innerhalb ein und derselben Nation und propagiert stattdessen die umfassendere Auseinandersetzung der "arabischen" Nation mit allen Völkern, die ihr feindlich gesinnt sind - einschließlich der arabischen Kapitalisten, Feudalisten und Partikularisten, die nach der Ba'th-Doktrin nicht zur arabischen Nation gehören⁴³⁰⁾. Die

Iran durch Aufteilung des Großgrundbesitzes unter die bisherigen Pächter und Landarbeiter zum Ziele gesetzt hat.

429) Vgl. Abdul ALI, The Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.12 (Dezember 1955), S.49 f.; ferner ALATAS, S.136.

430) Vgl. TORREY-DEVLIN, S.49 ff.

konstitution der Ba'ath-Partei⁴³¹⁾ verlangt ferner eine gerechte Landverteilung (Art.27), die Verstaatlichung der Bodenschätze und der Großindustrie (Art.29), Lohngarantien, gute Arbeitsbedingungen und Alterssicherung (Art.40), einen kostenlosen staatlichen Gesundheitsdienst (Art.39) sowie freie Schul- und Berufsausbildung einschließlich kostenlosen Besuchs der höheren Schulen (Art.45,46).

Der "arabische Sozialismus" Präsident Nasser's hat bezüglich seiner ökonomischen und sozialen Theorien viel Ähnlichkeit mit dem Ba'ath-Sozialismus, obwohl er weder als eine direkte Ableitung noch als eine Anpassung an die Ideologie des Ba'ath charakterisiert werden kann⁴³²⁾. In den Jahren 1958/59 machten die bis dahin relativ vagen Hinweise auf soziale Gerechtigkeit in den Programmen der Ägyptischen Regierung energischeren Thesen von einer "sozialistischen, kooperativen, demokratischen Gesellschaft" Platz. Bald begannen die zuständigen Stellen, die Parolen in die Tat umzusetzen: Planung der "Entwicklung des öffentlichen Sektors", Konzentration der wirtschaftlichen Anstrengungen auf die Industrialisierung des Landes; ab Juli 1961 folgte eine Verstaatlichungswelle der anderen. Die Neuformulierung der sozialen Ziele erfolgte nach dem Auseinanderbrechen der Vereinigten Arabischen Republik durch den "Kongreß der Volkskräfte", der im Frühjahr 1962 in Kairo tagte. Die daraus hervorgegangene "Nationale Charta" enthält die neuen Ziele. Danach müssen Freiheit, Sozialismus und Einheit der arabischen Nation erkämpft werden; soziale Harmonie sei nur auf der Basis einer "Allianz der Kräfte der Werktätigen" zu erreichen. Der arabische Sozialismus dürfe keinen veralteten Theorien über die Diktatur einer bestimmten Klasse folgen, sondern müsse den spezifisch arabischen Bedingungen angepaßt werden. Es komme nicht in erster Linie auf eine Neuverteilung des Nationaleinkommens an, sondern dessen Basis müsse mit Hilfe moderner Technologie und totaler Planung auf wissenschaftlicher Grundlage verbreitert werden. Der arabische Sozialismus verlange

431) abgedruckt in HAIM, op.cit., S.233-241.

432) Vgl. TORREY-DEVLIN, S.49.

keine Verstaatlichung des Grund und Bodens, sondern die Befreiung des Landes vom Feudalismus und eine Neuverteilung unter Zuweisung von Privateigentum an die Landbevölkerung. Privatkapital werde mißtrauisch betrachtet, nicht dagegen staatliche ausländische Hilfe, wenn sie bedingungslos angeboten werde⁴³³⁾. Bei allen Maßnahmen gehe es darum, die sozialistischen Wurzeln des Islam freizulegen; denn Islam sei eine "revolutionäre Religion". Um diesen wahren Islam in der gesamten arabischen Gesellschaft zu verbreiten, sei es notwendig, dafür zu sorgen, daß auch Programme nichtreligiöser Art zur Vertiefung der sozialistischen Kultur im religiösen Milieu durchgeführt werden⁴³⁴⁾.

433) Vgl. George LENCZOWSKI, The Objects and Methods of Nasserism, in: The Arab World: Paths to Modernization, Journal of International Affairs, Bd.19 (1965) Nr.1, S.68 f.

434) Zu diesem Zweck wurden als praktische Schritte der Regierung gegenüber den religiösen Autoritäten Direktionskomitees eingesetzt, mit deren Hilfe die Staatspartei jede Moschee kontrolliert und jede Predigt zensuriert. Vgl. Arnold HOTTINGER, Muslimische Kritik an Nasser, in: Neue Zürcher Zeitung vom 12. März 1967; HOTTINGER bezieht sich auf eine Schrift Salahuddin AL-MUNAJJID's mit dem Titel "Die Bolschewisierung des Islam", Beirut 1966.

Schlußbetrachtungen

Um die Rehabilitierung der islamischen Geschichte haben sich in der neuesten Zeit von allen muslimischen Gemeinschaften die Pakistani am selbstbewußtesten und aufrichtigsten bemüht. Ihr ausdrückliches Streben ist es, als Moslems in einem islamischen Staat zusammenzuleben. Nach ihrem Willen soll sich die irdische Form der religiösen Gemeinschaft, die dem 20. Jahrhundert gemäße Ausprägung des Islam als eines sozialen Systems, in Pakistan entfalten. Hier soll die islamische Geschichte sozusagen offiziell wieder in Gang gesetzt werden.

Seit seinem nunmehr zwanzigjährigen Bestehen hat dieser Staat bereits mehrere Phasen der Selbstinterpretation im Hinblick auf den Platz des Islam im Leben der Nation durchlaufen. Zu Anfang lag ein überschwenglicher Nachdruck auf der Verbindung zwischen Religion und gesellschaftlichem Leben entsprechend der Definition des Islam als einer Religion, deren hauptsächlichster diesseitiger Ausdruck ihre Selbstverwirklichung in einer gesellschaftlichen Ordnung nach den Grundsätzen von Koran und Sunna ist. Die Entstehung Pakistans sollte der Beginn eines großen und ruhmreichen Unternehmens sein: der neuen Verwirklichung des Islam durch seine Gesellschaft in unseren Tagen.

In anderen muslimischen Staaten seien die Menschen heute Einzelwesen, ihr politisches Leben sei westlich-nationalistisch, fremd, importiert. Sowohl der jeweiligen Verfassung als auch der eigenen Absicht nach seien sie staatsrechtlich Ägypter, Türken, Indonesier usw. Die Religion sei zwar noch das Prinzip vieler Aspekte ihres Lebens, nicht aber das Prinzip ihres Staates. Eine Nation sei aber nicht islamischer, als ihre Menschen es sein wollten.

Im pakistanischen Falle dagegen ist die ganze raison d'être des Staates der Islam: Er hat ihn überhaupt erst kreiert und verleiht ihm weiterhin Sinn. Der Zweck der Errichtung dieses Staates war und bleibt es, die Moslems zu befähigen, noch einmal die Aufgabe der Verwirklichung ihres

Glaubens auch im politischen Bereich anzugehen. Dabei wird klar erkannt, daß die ersten Dekaden islamischer Geschichte, die oft als ideales Zeitalter hingestellt werden, eine Periode der Geschichte Arabiens darstellen, die in einer anderen Zeit nicht nachgelebt oder reproduziert werden kann⁴³⁵⁾. Dieses islamische Staatsideal kann letztlich nur als religiöse Norm verstanden werden.

In jüngerer Zeit trat weithin Ernüchterung an die Stelle jener Hochstimmung, besonders seit der Etablierung des Regimes Ayub Khan, das die Entwicklung unterbrach. Es muß abgewartet werden, ob die Tendenzen dieser zunächst autoritären Staatsführung zur Einleitung einer vorsichtigen Re-Demokratisierung unter dem Leitgedanken der Basic Democracies sich werden entfalten können. Der Idee des islamischen Staates in Pakistan kommt jedoch weiterhin Bedeutung zu, wie die zweite Verfassung des Landes von 1962 bewiesen hat: Eine Nation wie Pakistan will und kann einer so tiefverwurzelten Religion nicht ohne Mühe entrinnen.

Von der Art und Weise jedoch, wie dieses muslimische Volk das Unternehmen des Zusammenlebens als Moslems in der modernen Welt anpackt, hängt in bedeutsamem Maße die Zukunft nicht nur seiner eigenen Nation, sondern auch des Islam überhaupt ab; denn die Vorstellung von einem "islamischen Staat" fallenzulassen, wäre ein folgenschwerer Entschluß: Es wäre ein religiöser Akt, mit dem eine große muslimische Gemeinschaft verkünden würde, daß das islamische Ideal für die Gesellschaft verzichtbar oder den Anforderungen des zeitgenössischen Lebens nicht angemessen sei - oder doch zumindest, daß diese Gemeinschaft als Volk nicht in der Lage ist, es in der rechten Weise zu interpretieren oder zu verwirklichen.

Wegen des Universalanspruchs des Islam, alle Moslems in einem einzigen islamischen Staat zu vereinen, kann die Realisierung dieser Idee nur dann an Aktualität gewinnen, wenn sich in den Hauptstädten und religiösen Zentren des Middle-

435) Vgl. KERR, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbdūh and Rashīd Riḍā, S.3.

ren Ostens wieder Kräfte formieren, die panislamische Ziele verfolgen. Als Schritte auf dem Wege zu diesem Endziel aller loyalen Moslems könnten sich Erfolge jener religiös-politischen Kreise und Bewegungen erweisen, die in den einzelnen muslimischen Nationalstaaten dem Islam und seinen staats- und gesellschaftspolitischen Ordnungsvorstellungen wieder entscheidenden Einfluß erkämpfen wollen.

Der Panislamismus (al-Jāmi'a l-islāmīya) war seit dem Ersten Weltkrieg praktisch begraben. Nachdem er durch Sultan Abdul Hamid II. (1876-1908) und den einflußreichen Reformen Jamāl ad-Dīn al-Afghānī (1839-1897) im 19. Jahrhundert wieder belebt worden war, hätte man auf Grund der allgemeinen Entrüstung, die 1924 bei der Abschaffung des Kalifats durch die Große Türkische Nationalversammlung in der Umma herrschte, eine Steigerung des islamischen Zusammengehörigkeitsgefühls erwarten können. Daß dies nicht so war, dürfte darauf zurückzuführen sein, daß die panislamische Idee gerade durch die Entwicklung, die sie in den letzten fünfzig Jahren durchgemacht hatte, zu sehr mit der Osmanendynastie gleichgesetzt und nach der Katastrophe, die dieses Geschlecht über die Umma gebracht hatte, zu einer rein politischen Bewegung abgewertet wurde. Eine bedeutsame Folge davon war, daß man leichter Zugang zu den westlich-demokratischen Vorstellungen fand, sie bald als Heilmittel aus einer trostlosen Situation zu akzeptieren bereit war und den Islam in den folgenden Jahrzehnten dahinter zurücktreten ließ.

In den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts gab es unter den politischen Führern im Mittleren Osten kaum Meinungsverschiedenheiten darüber, welche Art Staat sie wünschten: Sie wollten westlich geprägte Nationalstaaten, weil sie die parlamentarisch-demokratische Regierungsform sowohl als das wirksamste Mittel für die Selbstdarstellung ihrer Völker als auch als das erstrebenswerteste, weil erfolgversprechendste Ziel ansahen, das sie ihren Staatsbürgern offerieren konnten. Hinzu kam, daß nach dem Ersten Weltkrieg die meisten arabischen Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches wachsendem westlichen Einfluß ausgesetzt waren: Groß-

britannien und Frankreich führten mit Hilfe ihrer Mandatsverwaltungen im Vorderen Orient politische Neuerungen ein, die ihre eigenen staatlichen Institutionen zum Vorbild hatten.

Und doch ist dieses Experiment offensichtlich gescheitert: Parlamente wurden zwangsweise aufgelöst, Verfassungen außer Kraft gesetzt, und viele Staaten des Mittleren Ostens haben die Beachtung und Anwendung demokratischer Grundsätze inzwischen aufgegeben. Einige Gründe für diese Fehlschläge liegen auf der Hand: Die Reformen erfolgten zu überstürzt; in einer einzigen Generation verdrängten die neuen politischen Ideen und Institutionen praktisch die alten, die sich über Jahrhunderte hinweg entwickelt hatten. Sie wurden ferner ohne angemessene Berücksichtigung der Bedingungen eingeführt, die bis dahin in den Ländern des Vorderen Orients vorherrschten und allgemein akzeptiert worden waren.

Es kann daher kaum überraschen, wenn ein einer fremden Kultur entlehntes politisches System scheitert, das in eine völlig andere Umgebung ohne Rücksicht auf die dort herrschende Gesellschaftsordnung transferiert wird. Die belgische Verfassung von 1830 z.B. hatte sich ohne Zweifel in Belgien bewährt, wo sie als Ergebnis einer langen geschichtlichen Entwicklung ihren Niederschlag gefunden hatte und wo das belgische Parlament die Spitze einer Pyramide gewählter Vertretungen in den Gemeinden, Kreisen und Provinzen des Landes bildet. Als dieselbe Verfassung jedoch ins Arabische übersetzt und 1923 als Verfassung Ägyptens proklamiert wurde, mußte ihr von vornherein ein weit geringerer Erfolg beschieden sein als in dem Ursprungsland. Das Parlament in Kairo - sowieso nur von einer dünnen Oberschicht verstanden und aktiv unterstützt - hatte wenig Verbindung zu den Dörfern oder den Massen in den Städten. Die ganze politische Ordnung, die die neue Verfassung zu etablieren versuchte, stand weder in Beziehung zur geschichtlichen Entwicklung des Landes, noch entsprach sie den ägyptischen Realitäten der damaligen Zeit. Kaum anders war die Situation in Syrien, wo die Verfassung von 1928/30 auf französischem Vorbild beruhte.

So übernahmen die Araber westliche Staatsordnungen, denen sie keine entsprechende Sozial- und Wirtschaftsordnung als Basis bieten konnten, und es war zu erwarten, daß die fremden politischen Institutionen nicht gleichermaßen funktionieren würden, wie das nach einem jahrhundertelangen Entwicklungsprozeß in den europäischen Ursprungsländern der Fall war⁴³⁶⁾.

Vielleicht hätten die Staaten des Mittleren Ostens eher eine Chance gehabt, die neuen Ideen zu verarbeiten und die importierten Institutionen ihren eigenen Traditionen anzupassen, wenn ihnen eine längere Periode ruhiger politischer Entwicklung beschieden gewesen wäre. Aber ständige interne Unruhen und mehr noch der Druck der Weltereignisse hinderten sie daran, so daß das ganze künstliche System bis zur Mitte dieses Jahrhunderts im wesentlichen zusammengebrochen war.

Man ist im Westen nicht selten geneigt anzunehmen, daß unsere politischen Institutionen in jeder Hinsicht und unter allen Umständen denen anderer Gesellschaftsordnungen überlegen seien und daß jede Annäherung dieser Gesellschaftsordnungen an unsere politischen Institutionen zwangsläufig eine Verbesserung bedeuten müsse. Das kann sich jedoch als ein folgenschwerer Trugschluß erweisen. So gab es beispielsweise in der traditionellen islamischen Gesellschaftsstruktur durchaus ein anerkanntes System sozialer und politischer Funktionen, Loyalitäten und Verantwortlichkeiten. Dieses System war zwar bereits im Zerfall begriffen, als es sich mit den neuen westlichen Ideen konfrontiert sah, aber es funktionierte noch und wurde allgemein verstanden und akzeptiert. Irreparabler Schaden wurde ihm nicht nur von den westlichen Mandatsmächten zugefügt, die immerhin mit einem gewissen behutsamen Konservatismus die Verwirklichung von Neuerungen in Angriff nahmen, sondern mehr noch von den übereiligen einheimischen Politikern und Reformern, die ihre Verwestlichungs- und Säkularisierungspläne oft mit einem unverantwortlichen

436) Zum Problem der Übertragbarkeit von Verfassungsmodellen vgl. Franz RONNEBERGER, Das Verfassungsproblem in den Entwicklungsländern, in: Der Staat, Bd.1 (1962), Heft 1, S.44/45 Anm.7 und S.57 ff.

Mangel an Einfühlungsvermögen und übertriebener Rigorosität zu realisieren versuchten, so daß sie im Ergebnis mehr zerstörten als aufbauten. Während sich die von ihnen etablierten Institutionen westlicher Prägung schon bald als instabil und für die islamische Gesellschaftsstruktur der Bevölkerung als weitgehend ungeeignet erwiesen, war die Zerstörung des traditionellen Systems sozialer Bindungen und Verpflichtungen endgültig. Sie hinterließ ein Vakuum, das bis jetzt noch nicht wieder aufgefüllt ist. Bemerkenswert ist jedoch, daß es in der islamischen Welt trotzdem nicht zu einer ideologischen Revolte gegen die parlamentarische Demokratie gekommen ist, daß sich vielmehr sowohl die konservativen als auch die sich fortschrittlich gebenden autoritären Herrscher und Diktatoren des Mittleren Ostens darum bemühen, soweit wie möglich den Schein des Parlamentarismus zu wahren, oder - wenn sich dies als für den Augenblick unmöglich erweist - wenigstens die Rückkehr zu demokratischen Spielregeln und parlamentarischen Institutionen in absehbarer Zukunft in Aussicht stellen.

Als der islamischen Welt bewußt wurde, daß die Verankerung westlicher politischer Institutionen in ihren Ländern zum Scheitern verurteilt war, begann man mit einer Rückbesinnung auf die eigenen Werte und Traditionen. Abgesehen von der frühen Gründung der Muslimbruderschaft im Jahre 1928, die in der ersten Zeit ihres Bestehens allerdings wenig Einfluß gewann, ist dieser Umschwung in die Nachkriegsperiode zu datieren. Seitdem ist eine Renaissance der islamischen Zivilisation, der Versuch, wieder eine islamische Gesellschaftsordnung aufzubauen, immer spürbarer geworden.

Damit wird nicht eine Rückkehr zu den alten traditionsbeladenen islamischen Sozialstrukturen angestrebt, sondern der Aufbau einer islamischen Gesellschaft, die den Erfordernissen des 20. Jahrhunderts angemessen ist. Auch eine Wiederbelebung des religiösen Einflusses auf die Regierungsorganisation und die praktischen Staatsangelegenheiten ist nicht zu übersehen - eine Wiederbelebung, die viele Beobachter vor dem Zweiten Weltkrieg nicht für möglich gehalten haben wür-

de⁴³⁷⁾. Sie macht sich bemerkbar bei scheinbar so trivialen Anlässen wie dem allgemein gesteigerten Interesse an religiösen Feiertagen, insbesondere dem Maulīd an-Nabīy, dem Geburtstag des Propheten, der als nationales Gemeinschaftsfest der islamischen Welt begangen wird⁴³⁸⁾; an der von Jahr zu Jahr wachsenden Zahl der Mekkapilger; an der sich häufenden Verflechtung politischer Unruhen mit einer islamisch orientierten Gruppe oder mit religiösen Slogans; an dem unterschiedenen Trend der Massen, jenen populären religiösen Führern zu folgen, die ein Programm der islamischen Wiedergeburt verkünden, der Rückkehr zu traditionellen islamischen Prinzipien, der Restauration islamischer Autorität: Nach dem Nationalismus ist der Islam unzweifelhaft wieder die bedeutendste ideologische Kraft im heutigen Mittleren Osten⁴³⁹⁾. Als Beispiele dienen die Muslimbruderschaft in Ägypten und Syrien, die Islamische Sammlung in Pakistan, der Fadāyān-Islam im Iran⁴⁴⁰⁾: Diese Bewegungen sind bis zu einem gewis-

437) Vgl. Wilfred Cantwell SMITH, Islam Confronted by Western Secularism, Teil A: Revolutionary Reaction, in: Islam in the Modern World, hrsg. von Dorothea Seelye FRANCK, Washington/D.C. 1951, S.28; John S. BADEAU, Evolution in Religion, in: Evolution in the Middle East: Reform, Revolt and Change, hrsg. von Sidney Nettleton FISHER, Washington/D.C. 1953, S.14; Leonard BINDER, Radical Reform Nationalism in Syria and Egypt, op.cit., S.106; Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, Politics and Prospects in the Arab Middle East, in: Toronto Quarterly, Bd.29 Nr.2 (Januar 1960), S.173.

438) Vgl. RONDOT, Der Islam und die Mohammedaner von heute, S.79.

439) Vgl. RUSTOW, The Politics of the Near East, S.418.

440) Nach dem Zweiten Weltkrieg trat in Persien ein Fadāyāt i-Islām genannter Verband auf, der aus glaubenswütigen, abendlandfeindlichen Mitgliedern bestand und auch vor politischen Morden nicht zurückschreckte. Der Name bedeutet soviel wie "die sich freiwillig für den Islam Aufopfernden". Wie die Muslimbrüder, so stellt auch der Fadāyān-Islām eine Kombination aus Idealismus und Gewalt, Frömmigkeit und Terror dar. Der Mord an dem persischen Ministerpräsidenten Ali Rasmara im Jahre 1951 wird ihnen zur Last gelegt. Obwohl Schiiten, treten sie wie die Muslimbrüder, mit denen sie in Kontakt stehen sollen, für die panislamische Idee ein. Vgl. F. KAZEM-ZADEH, Ideological Crisis in Iran, in: Walter Ze'ev

sen Grade erfolgreich, weil sie islamische Bewegungen sind; der entscheidende Durchbruch blieb ihnen jedoch versagt, weil sie nicht modern genug sind. Im Gegensatz dazu konnten die mehr nationalistisch ausgerichteten Parteien Anfangserfolge erzielen, weil sie sich als moderne Parteien präsentierten; sie scheiterten aber schließlich - so etwa der Wafd in Ägypten - bzw. finden keinen Widerhall bei den Massen - das trifft für den Ba'ath in Syrien zu -, weil in ihnen das islamische Element zu wenig ausgeprägt ist oder bewußt unterdrückt wird. Dagegen zeugt der große und wachsende Zuspruch, den die religiösen Bewegungen bei den breiten Massen finden, von der ungebrochenen Loyalität des Muslim zu seinem Glauben und zu den Fundamenten seiner traditionellen Gesellschaftsordnung, und auch die zwangsweise Unterdrückung dieser Kräfte durch einige Regierungen des Mittleren Ostens vermag die religiösen Bewegungen nicht zu beseitigen, wie sich gerade in den Attentatsversuchen der Muslimbrüder auf den ägyptischen Staatspräsidenten in den Jahren 1965 und 1966 nach mehr als zehnjähriger Verbannung von der politischen Szenerie des Landes zeigt⁴⁴¹⁾.

Die Rückbesinnung auf islamische Werte ist bis jetzt noch kein allgemeiner intellektueller Umschwung etwa mit dem Ziel, zu einer ganz neuen Philosophie der islamischen Religion zu gelangen. Versuche in dieser Richtung bleiben vorerst auf einen kleinen Kreis von Wissenschaftlern beschränkt. Es handelt sich vielmehr um eine echte Wiedergeburt des Islam als soziale Kraft und eine politische Bewegung, um die Reaktion gegen gewisse politische Entwicklungen im Mittleren Osten, wie die Gründung des Staates Israel mit Hilfe der Großmächte, der Widerstand der Westmächte gegen ihre Verdrängung aus dem Vorderen Orient (Bagdad-Pakt, Suezkrise, Algerienkrieg usw.) und die Bemühungen des Ostblocks, den

LAQUEUR (Hrsg.), The Middle East in Transition, New York 1958, S.201; HALPERN, S.134; Bernard LEWIS, The Islam and the West, Bloomington/Ind. 1964, S.112; RUSTOW, The Politics of the Near East, S.414.

441) Manche Mittelostspezialisten rechnen mit einem Wiedererstarken der Muslimbruderschaft; vgl. z.B. Richard H. NOLTE, Die Zukunft des Panarabismus, in: Europa-Archiv, 21.Jg. Nr.6 vom 25.März 1966, S.214.

atheistischen Materialismus - wenn nötig unter der Tarnbezeichnung "arabischer" oder "wissenschaftlicher" Sozialismus - im islamischen Raum zu verbreiten.

Seit dem Beginn der sechziger Jahre verfolgten Ägypten und Syrien einen übersteigerten Linkskurs; der arabische Nationalismus nahm mehr und mehr sozialistische Züge an und trat schließlich mit dem Anspruch auf, als "wissenschaftlicher" Sozialismus zu gelten. Durch dieses Attribut der Wissenschaftlichkeit wurde der Unfehlbarkeitsanspruch des sozialistischen Dogmas in einer Weise unterstrichen, daß die staatliche Doktrin an die religiöse Sphäre heranzurücken drohte⁴⁴²⁾. In diesem Stadium begannen die 'Ulamā' in den islamischen Ländern, von einem Basar zum anderen, von einer Moschee zur anderen ihren Einfluß zu verstärken. Die revolutionären Regierungen sahen sich genötigt, eine Flut von Pamphleten und Broschüren unter die Bevölkerung zu bringen, in denen dargestellt wurde, daß der Sozialismus eine islamische Angelegenheit sei⁴⁴³⁾. Doch die Versuche schlugen fehl, da die Propagandisten sich ihre Aufgabe viel zu leicht machten. Die 'Ulamā', die sich ihr Leben lang mit der Interpretation von Koran und Sunna befaßt haben, waren durch gewisse verantwortungslose Spielereien mit ihrer Religion aufs Äußerste gereizt, und diejenigen unter ihnen, die sich bisher in mißbilligendes Schweigen gehüllt hatten, hielten die Zeit für gekommen, aktiver in die Entwicklung einzugreifen. Es fanden sich Tageszeitungen im arabischen Raum, die es wagten, gegen den "marxistischen Sozialismus", wie er in Ägypten und Syrien praktiziert werde", Stellung zu nehmen. 1965 begann ein regelrechter Feldzug, der in dem Beirut' Blatt "Al-ḥayāt (Das Leben)" seinen Mittelpunkt hat, gegen die Ideologie des sog. wissenschaftlichen Sozialismus. Die Zeitung legte dar, daß diese neue Ideologie im Grunde nichts anderes sei als ein mehr oder minder arabisch verbrämter

442) Vgl. unter C.II.7 c, S.187 Anm.434.

443) Vgl. Arnold HOTTINGER, Muslimische Wiederbesinnung im Mittleren Osten, in: Neue Zürcher Zeitung vom 30. Januar 1966.

und islamisch verkleideter Kommunismus, der aber wegen seiner materialistischen und atheistischen Prinzipien für die Umma unter keinen denkbaren Umständen jemals akzeptabel wäre. Die Tatsache, daß die Propagandisten des arabischen Sozialismus auf ihrem eigensten Gebiet, auf dem der Wirtschaftsplanung und der Verwirklichung der angekündigten sozialen Gerechtigkeit, nicht sehr erfolgreich waren, sowie die akute Wirtschaftskrise in Ägypten seit Ende 1964 kamen der Gegenbewegung zugute.

Seit 1965 zeichnet sich nun auch eine politische Konzentration der islamisch orientierten Kräfte ab. Die auf Abwehr und Beharrung eingestellten Kräfte des Islam sind politisch aktiv geworden. Die Aktualisierung erfolgte besonders von den Randstaaten aus: Im Jemen äußerte sich die im Verhältnis zum arabischen Sozialismus rückläufige Strömung im hartnäckigen Widerstand der Royalisten; im Sudan wurde sie im Wiedererstarken der Maḥdīya-Bewegung, die bereits wieder die führende Rolle in der Regierung spielt, deutlich⁴⁴⁴); im Irak machte sie sich in religiösen Straßendemonstrationen der Schiiten Luft; in Algerien fand die Armee, die aus der Zeit des Unabhängigkeitskrieges über tiefe und feste Bindungen an das im Islam verwurzelte Landvolk verfügt, die Kraft zum Sturz des linksgerichteten Diktators Ben Bella und seiner Ersetzung durch den zwar auch linksgerichteten, aber islamisch denkenden Oberst Boumedienne; in Indonesien haben sich neben der Armee die Moslemparteien und -bünde wieder formiert und als schärfste Gegner des Kommunismus erwiesen: Präsident Sukarno griff den früheren Verteidigungsminister und Generalstabschef Nasution öffentlich an und beschuldigte ihn, einen "rein islamischen Staat" in dem Inselreich errichten zu wollen⁴⁴⁵); in Marokko nannte Hassan II.

444) Vgl. Arnold HOTTINGER, Konservative Kräfte im Sudan, in: Neue Zürcher Zeitung vom 24. Januar 1965;
seit August 1966 ist der Urenkel des Maḥdi, Sayyid Saḍīq al-Maḥdī, Führer der Umma-Partei und Regierungschef des Sudan.

445) Vgl. die AP-Meldung "Das Seilziehen zwischen Sukarno und Suharto", in: Neue Zürcher Zeitung vom 7. Mai 1966.

in seiner Thronrede vom 3. März 1967 die Prädominanz der islamischen Werte im staatlichen Leben Marokkos eines der drei obersten Prinzipien seiner Politik⁴⁴⁶⁾; in dem saudi-arabischen König Faisal ist Präsident Nasser erstmals ein ernstzunehmender Gegner bei der Anwartschaft auf die Führung im arabisch-islamischen Raum erwachsen. Aber auch in Ägypten und Syrien selbst herrscht Unzufriedenheit in weiten Kreisen der Bevölkerung mit der "anti-islamischen" Politik ihrer Regierungen.

Es wäre aber sicherlich voreilig, hinter jeder Manifestation dieses islamischen Widerstandes gegen den lauten Progressismus und Sozialismus der revolutionären Regierungen gleich einen politischen Gesamtplan zu vermuten. Wahrscheinlich handelt es sich eher um ein Erwachen schlummernder Kräfte, die in den verschiedenen islamischen Städten und Ländern latent vorhanden waren, um eine Artikulierung der islamischen Kultur- und Geistes-tradition in der Begriffssprache des Westens oder auch in eigener Terminologie. Seit König Faisal Interesse an einer "islamischen Annäherung" bekundet, hat die Bewegung auch einen kristallisationspunkt gefunden, von dem sie ausstrahlen kann. Der saudi-arabische Monarch stattete bereits Besuche in mehreren Hauptstädten des Mittleren Ostens und Nordafrikas ab, um für sein Projekt zu werben. Er ist überall als der Schutzherr der Heiligen Stätten des Islam respektvoll empfangen worden und ist auf Resonanz gestoßen. Die "Organisation für die islamische Solidarität"⁴⁴⁷⁾, die er anstrebt und die von seinen Gegnern als "Islamischer Pakt", als neokolonialistische Verschwörung denunziert wird, will versuchen, eine Besinnung unter den islamischen Völkern zu fördern, und richtet sich vor allem gegen den kommunistischen Ideengehalt im arabischen Sozialismus. An eine Block-

446) neben der Suche nach neuen wirtschaftlichen Möglichkeiten und der Heranbildung technischen und wissenschaftlichen Personals; vgl. Louis GRAVIER, Le Maroc va tenter de faire approuver par les capitales étrangères son projet de contrôle des armements au Maghreb, in: Le Monde vom 5./6. März 1967.

447) Vgl. den ungezeichneten Artikel "neue Fronten" in der arabischen Welt", in: Die Zeit vom 29. April 1966.

bildung oder gar an einen neuen Militärpakt der islamischen Länder denkt Faisal vorerst nicht; vielmehr will er die geistige und politische Zusammenarbeit intensivieren und dadurch der islamischen Welt das Gewicht zurückgeben, das ihr als Trägerin einer der großen Weltreligionen gebührt⁴⁴⁸⁾. Diese Bewegung wird sich jedoch auch der Frage des positiven Aufbaus eines modernen islamischen Staates zuwenden müssen, und gerade in diesem Punkt scheint noch keine allenthalben anerkannte Brücke zwischen der Welt des Islam und der des Fortschritts zu bestehen.

Seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts gibt es in der Umma keinen Kalifen mehr. Doch spielte die Theorie und Praxis des Kalifats durch dreizehn Jahrhunderte hindurch unter den verschiedensten Formen eine bedeutende Rolle in den Vorstellungen und Institutionen des Islam. Diese lange Erfahrung schuf im islamischen Geist eine besondere Vorstellung von Autorität. Die islamische Gewohnheit, sich auf die Vergangenheit zu beziehen, erhält - trotz der faktischen politischen Dementis der Gegenwart - die Aktualität der kalifalen Vorstellung lebendig, indem sie sie vielleicht zur Inspiration hypothetischer Projekte politischer oder religiöser Erneuerung in Reserve hält.

Europäer und Amerikaner aber sollten sich als Beobachter der mittelöstlichen Szenerie darüber im klaren sein, daß sie die politischen und sozialen Verhältnisse in anderen Ländern nicht allein nach Kriterien beurteilen dürfen, die ihnen angemessen erscheinen. Staats- und Gesellschaftsformen, die sich im Westen bewährt haben, sind nicht unbedingt eine Garantie für die gleichen Erfolge in anders strukturierten Ländern. Was aber gäbe uns das Recht anzunehmen, daß unsere Ordnungsvorstellungen die einzig richtigen sind? Es ist nicht auszuschließen, daß den islamischen Völkern des Mittleren Ostens in absehbarer Zukunft Erfolge in der Entwicklung eines Typs politischer Organisation beschieden sind, der nicht nur ausländischen Vorbildern nachmodelliert wurde, sondern der ihren Bedürfnissen und sozialen Verhältnissen entspricht.

⁴⁴⁸⁾ Vgl. Peter MEYER-RANKE, Islamische Reaktionen gegen Kommunismus und Atheismus, in: Außenpolitik, 17. Jg. Nr. 2 (Februar 1966), S. 123.

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

1. ABBASI, S. Ghaleb Khan und ABBASI, A. de Zayas The Structure of Islamic Policy, Teil I: The One-Party System in Islam, Lahore 1952
2. ABBASI, A. de Zayas Reflections on the Fundamental Principles of the Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd. 7 Nr. 1/2 (Jan./Febr. 1955), S. 13 - 26
3. ABBOTT, Freeland Pakistan and the Secular State, in: South Asian Politics and Religion, hrsg. von Donald Eugene SMITH, Princeton/N.J. 1966, S. 352-370
4. ABOUSSOUAN, Benoit Le Problème politique syrien, Diss. Paris 1924
5. ABU YUSUF Kitāb al-Kharāj ("Das Buch der Steuern"), Kairo 1928
6. ADAMS, Charles J. The Ideology of Mawlana Mawdudi, in: South Asian Politics and Religion, hrsg. von Donald Eugene SMITH, Princeton/N.J. 1966, S. 371-397
7. AFLAQ, Michel Fi Sabīl al-Ba'ṯh al-'Arabī ("Auf dem Weg zur arabischen Renaissance"), Bagdad 1953
8. AHMAD, A. K. Faizuddin State and Individual in Islam, in: The Islamic Literature, Bd. 7 Nr. 5 (Mai 1955), S. 13-20
9. AHMAD, Ziauddin Organism of the Muslim State, in: The Islamic Literature, Bd. 7 Nr. 8 (August 1955), S. 11-17
10. AHSAN, Raghib The Mechanism of Aiwān and Dīwān for an Iqbalian State, in: The Islamic Literature, Bd. 7 Nr. 1/2 (Jan./Febr. 1955), S. 39-97
11. AJLANI, Munir La Constitution de la Syrie, Diss. Paris 1932
12. ALATAS, Hussein The Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd. 7 Nr. 1/2 (Jan./Febr. 1955), S. 133-138
13. ALI, Abdul The Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd. 7 Nr. 12 (Dezember 1955), S. 47-50
14. ALLOUBA PASCHA, Muhammad Ali Islam and Democracy, in: The Islamic Review, Sept. 1950, S. 7.12

- 155 ANDERSON, J.N.D. Islamic Law in the Modern World, New York 1959
16. ANSHEN, Ruth Nanda (Hrsg.) Mid-East: World Center, New York 1956
17. ANTONIUS, George The Arab Awakening (The Story of the Arab National Movement), erstmals London 1938, Neudruck New York 1965 (als Bd.118 der Capricorn-Bücher)
18. AL-ʿARABY, Muḥammad Abdullah The Concept of State in Islam: Western and Islamic Concepts of State, in: The Islamic Review, Juli/August 1959, S.5-9
19. "Ariel" (Pseudonym) The Islamic Economic System and the Process of Change Over, in: The Islamic Review, November 1952, S.7-12
20. ARNOLD, Sir Thomas The Caliphate, Oxford 1924
21. Ders. The Preaching of Islam, 3.Aufl., London 1953
22. Ders. und GUILLAUME, Alfred (Hrsg.) The Legacy of Islam, Oxford 1931
23. ASAD, Muḥammad The Principles of State and Government in Islam, Los Angeles o. J. (1961 ?)
24. AL-ʿASHʿARĪ Kitāb al-ʾIbāna, Haiderabad 1903
25. BABINGER, Franz Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1962
26. BADEAU, John S. Evolution in Religion, in: Evolution in the Middle East: Reform, Revolt and Change, hrsg. von Sidney Nettleton FISHER, Washington/D.C. 1953, S.13-22
27. Ders. Islam and the Modern Middle East, in: Foreign Affairs, Bd.38 Nr.1, Oktober 1959, S.61-74
28. AL-PAGHDADI, Abd al-Qāhir Uṣūl ad-Dīn ("Die Wurzeln der Religion"), Band 1, Istanbul 1928
29. AL-BAHI, Muḥammad Al-Fikr al-Islāmī ʾl-ḥadīth wa Si-latuhu bi ʾl-Istīḥmār al-gharbī ("Die moderne islamische Idee und ihre Beziehungen zum westlichen Imperialismus"), 2.Aufl., Kairo 1960
30. AL-BALADHURI, Aḥmad Ibn Yaḥya Futūḥ al-Buldān ("Die Eroberung der Länder"), hrsg. von de GROEJE, Leiden 1866

31. de la BASTIDE, Henri L'Islam dans le Maghreb contemporain, in: Orient (Paris), 8.Jg. Nr.30, 2.Trimester 1964, S.29-35
32. BERGER, Morroe The Arab World Today, London 1962
33. BERQUE, Jacques Les Arabes d'hier à demain, Paris 1960
34. BERTIER, Francis L'idéologie politique des Frères musulmans, in: Orient (Paris), Jg.1958 Nr.8, S.43-57
35. BINDER, Leonard The Cabinet of Iran: A Case Study in Institutional Adaptation, in: The Middle East Journal, Bd.16 Nr.1 (Winter 1962), S.29-47
36. Ders. The Ideological Revolution in the Middle East, New York-London-Sydney 1964
37. Ders. Islamic Constitutional Theory and Politics in Pakistan, Diss. Harvard, Cambridge/Mass. 1956
38. Ders. Radical Reform Nationalism in Syria and Egypt, Teil I, in: The Muslim World, Bd.49 Nr.2 (April 1959), S.96-110
39. Ders. Religion and Politics in Pakistan, Berkeley/Calif. 1961
40. BROCKELMANN, Carl History of the Islamic Peoples, erstmals München 1939 unter dem Titel "Geschichte der islamischen Völker und Staaten", Neudruck New York 1960
41. CAHEN, Claude (Hrsg.) L'élaboration de l'Islam, Paris 1961
42. CHARLES, Raymond Le droit musulman, Bd.702 der Reihe "Que sais-je?", 2.Aufl., Paris 1960
43. CHEJNE, Anwar G. Pan-Islamism and the Caliphal Controversy, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.12 (Dezember 1955), S.5-23
44. COLOMBE, Marcel Réflexions sur les origines et le fonctionnement du régime représentatif et parlementaire en Turquie et dans les Etats arabes du Moyen-Orient, in: Die Welt des Islam, Bd.2 (1953) Nr.4, S.251-259
45. CRAGG, Kenneth Counsels in Contemporary Islam, Bd.3 der Reihe "Islamic Surveys", hrsg. von W.Montgomery WATT, Edinburgh 1965

46. CRECELIUS, Daniel Al-Azhar in the Revolution, in:
The Middle East Journal, Bd.20 Nr.
1 (Winter 1966), S.31-49
47. DAMBAR, Amin Organisation des pouvoirs publics
en Syrie, Beirut o.J. (1946 ?)
48. DAVID, Philippe Un gouvernement arabe à Damas: Le
Congrès syrien, Diss. Paris 1923
49. DAVIS, Helen Miller Constitutions, Electoral Laws,
Treaties of the States in the
Near and Middle East, 2.Aufl.,
Durham/N.C. 1953
50. DAWN, C.Ernest Arab Islam in the Modern Age, in:
The Middle East Journal, Bd.19
Nr.4 (Herbst 1965), S.435-446
51. DODGE, Bayard The Significance of Religion in
Arab Nationalism, in: Islam and
International Relations, hrsg.
von J. Harris PROCTOR, London -
Dunmow/Essex 1965, S.94-119
52. DÖLGER, Franz Byzanz und die europäische Staa-
tenwelt, Darmstadt 1964
53. FAKHRY, majid The Theocratic Idea of the Islam-
ic State in Recent Controversies,
in: International Affairs (London),
Bd.30 Nr.4 (Oktober 1954), S.450-
462
54. FARIS, Nabih The Islamic Community and Commun-
ism, in: The Islamic Review, Juni
1956, S.28-31
55. FARUKI, Kemal A. Islamic Constitution, Karachi 1952
56. FISHER, Sidney Nettle-
ton (Hrsg.) Evolution in the Middle East: Re-
form, Revolt and Change, Washing-
ton/D.C. 1953
57. Ders. (Hrsg.) The Military in the Middle East
(Problems in Society and Govern-
ment), Columbus/Ohio 1963
58. FRANCK, Dorothea
Seelye (Hrsg.) Islam in the Modern World, Wash-
ington/D.C. 1951
59. FYZEE, ASAF A.A. Outlines of Muhammadan Law, 2.
Aufl. 1955, Neudruck London 1960
60. GABRIELI, Francesco Geschichte der Araber, erstmals
Florenz 1957 unter dem Titel "Gli
Arabi", Stuttgart 1963 (Bd. 73
der Urban-Bücher)
61. GALAL, Ezz El Din Le système unicaméral; son appli-
cation en Egypte, en Syrie et
dans la République Arabe Unie,
Genf 1963

62. GARDET, Louis La cité musulmane: Vie sociale et politique, Paris 1954
63. AL-GHAZZALI, Abu Ḥamīd Muḥammad Ṭḥyā, 'Ulūm ad-Dīn ("Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften"), Bd.II, Kairo 1933
64. Ders. Al-Iqtisād fī 'l-I'tiqād ("Die Ökonomie im Glauben"), 2.Aufl., Kairo 1909
65. GIBB, Sir Hamilton Alexander Rosskeen Constitutional Organization, in: Law in the Middle East, Bd.I: Origin and Development of Islamic Law, hrsg. von Majid KHADDURI und Herbert J. LIEBESNY, Washington/D.C. 1955
66. Ders. Government and Islam Under the Early 'Abbāsids, in: L'élaboration de l'Islam, hrsg. von Claude CAHEN, Paris 1961
67. Ders. Al-Māwardī's Theory of the Khilāfa, in: Islamic Culture (Haiderabad), Bd.XI Nr.3 (Juli 1937), S. 291-302
68. Ders. Modern Trends in Islam, Chicago/Ill. 1947
69. Ders. Mohammedanism, 2.Aufl., 3.Neudruck, New York-Oxford 1964
70. Ders. Politics and Prospects in the Arab Middle East, in: Toronto Quarterly, Bd.29 Nr.2 (Januar 1960), S.168-180
71. Ders. Studies on the Civilization of Islam, hrsg. von Stanford J. SHAW and William R. POLK, Boston/Mass. 1962
72. Ders. und BOWEN, Harold Islamic Society and the West (A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East), Bd.1 Teil II: Islamic Society in the Eighteenth Century, 1.Aufl. 1957, Neudruck London-New York-Toronto 1962
73. GOLCHON, A.-M. Le panislamisme d'hier et d'aujourd'hui, in: L'Afrique et l'Asie, Jg.1950 Nr.1, S.18-44
74. GOTTIEN, S.D. The Origin of the Vizierate and its True Character, in: Islamic Culture (Haiderabad), Bd.XVI (1942)
75. GOLDZIEHER, Ignaz Le dogme et la loi de l'Islam, Paris 1920

76. GOLDZIHNER, Ignaz Die Zāhiriten, Leipzig 1884
77. von GRUNEBAUM, Gustav E. Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, hier: Kapitel VII, Government in Islam, 2.Aufl., London 1961, S. 127-140
78. Ders. Der Islam im Mittelalter, Bd.1 der Reihe "Die Bibliothek des Morgenlandes", hrsg. von G.E.v.GRUNEBAUM, Zürich-Stuttgart 1963
79. Ders. Modern Islam (The Search for Cultural Identity), New York 1964
80. HAIM, Sylvia G.(Hrsg.) Arab Nationalism - An Antology, Berkeley-Los Angeles 1964
81. HALPERN, Manfred The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa, Princeton/N.J. 1963
82. HAMID, Abdul The Nature and Significance of Islamic Theocracy, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr. 1955), S.99-103
83. HAMIDULLAH, Muhammed Muslim Conduct of State, verbesserte Auflage, Lahore 1945
84. HANS, J. Dynamik und Dogma im Islam, 2. Aufl., Leiden 1960
85. Ders. Recent Constitution-Making in Muslim Countries, in: The Islamic Review, November 1956, S.16-18
86. HARARI, Maurice Government and Politics of the Middle East, Bd. S 41 der Spectrum Paperbacks, Englewood Cliffs/N.J. 1962
87. HARRINGTON, Charles W. The Saudi Arabian Council of Ministers, in: The Middle East Journal, Bd.12 Nr.1 (Winter 1958), S.1-19
88. HARTMANN, Richard Die Religion des Islam, Berlin 1944
89. HAUMAD, Abd al-wahhab Hawl ad-Dustūr al-jadīd ("Über die neue Verfassung"), Damaskus 1950
90. HENNING, Max Der Koran, aus dem Arabischen übertragen, mit Einleitung und Anmerkungen von Annemarie SCHIMMEL, Stuttgart 1960
91. HEYWORTH-DUNNE, J. Religious and Political Trends in Modern Egypt, Washington/D.C. 1950

92. HETTI, Philipp K. History of the Arabs, 8.Aufl., London-New York 1964
93. Ders. Islam and the West (A Historical Cultural Survey), Bd.63 der Anvil-Bücher, Princeton/N.J. (u.a.) 1962
94. HOLL, K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd.III, Tübingen 1928
95. HOTTINGER, Arnold Die Araber, Zürich 1960
96. Ders. Festgefügtes Saudi-Arabien, in: Neue Zürcher Zeitung vom 2. und 13.4.1966
97. Ders. Konservative Kräfte im Sudan, in: Neue Zürcher Zeitung vom 24.1.1964
98. Ders. Muslimische Wiederbesinnung im Mittleren Osten, in: Neue Zürcher Zeitung vom 30.1.1966
99. HOURANI, Albert Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, London-New York-Toronto 1962
100. Ders. (Hrsg.) Middle Eastern Affairs III, St. Antony's Papers Nr.16, London 1963
101. HUDA, Najmul The Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr., 1955), S.139-142
102. AL-HUSAINI, Ishaq Musa Al-Ikhwān al-muslimūn ("Die Muslimbrüder"), 2.Aufl., Beirut 1955
103. IBN AL-ABBAS Athār al-ūwal fī Tartīb ad-Duwal ("Erste Merkmale im System der Staaten"), Kairo 1878
104. IBN JAMA'Ā, Badr ad-Dīn Taḥrīr al-Aḥkām fī Tadbīr Ahl al-Islām ("Die Entwicklung der Regime zur Leitung des islamischen Volkes"), hrsg. von Hans KOFLER, in: Islamica, Bd.VI Nr.4 (1934), S. 353-414
105. IBN-KHALDUN, 'Abd ar-Rahmān Al-muqaddima ("Prolegomena"), 3. Aufl., Beirut 1900
106. IBN RUSHD (Averroes), Abu'l-Walīd Al-muqaddimāt al-mumahhidāt ("Wohlgeordnete Prolegomena"), Bd.1, Kairo 1907
107. IBN. SA'ĪD, Abu Abdullah Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr ("Das große Buch der Klassen"), hrsg. von Eduard SACHAU in drei Bänden, Leiden 1904

108. IBN TAIMIYA As-Siyāsa ash-sharʿiyya ("Die Politik der Sharīʿa"), ins Französische übersetzt unter dem Titel "Le traité de droit public d'Ibn Taimiya" von H. LAOUST, Beirut 1948
109. IBN Aṭ-ṬIQTĀQA, Jalāl ad-Dīn Kitāb al-Fakhrī ("Das Buch des Ruhmes"), hrsg. von H. DERENBOURG, Paris 1895
110. IBRAHIM, A.M.Md. Iqbal's Conception of the Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr.1955), S. 143-152
111. IHSANULLA KHAN, Muḥammad Communism and Islam Contrasted, in: The Islamic Review, Juni 1960, S.9-19
112. IQBAL, Muḥammad Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore 1944
113. IRELAND, Philip W. Islam, Democracy, and Communism, in: Dorothea Seelye FRANCK, Islam in the Modern World, Washington/D.C. 1951, S.65-76
114. JEFFERY, A. The Political Importance of Islam, in: Journal of Near Eastern Studies, Jg.1942 Nr.1, S.383-395
115. AL-KAWAKIBI, ʿAbd ar-Raḥmān Umm al-Qurā ("Mutter der Dörfer") i.e. Mekka), Kairo 1931
116. KAZEMZADEH, F. Ideological Crisis in Iran, in: The Middle East in Transition, hrsg. von Walter Zeʿev LAQUEUR, New York 1958, S.196-203
117. KENNY, L.M. Sātiʿ al-Ḥusrī's Views on Arab Nationalism, in: The Middle East Journal, Bd.17 Nr.3 (Sommer 1963), S.231-256
118. KERR, Malcolm H. Arab Radical Notions of Democracy, in: St.Antony's Papers Nr.16: Middle Eastern Affairs III, hrsg. von Albert HOURANI, London 1963
119. Ders. Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbdūh and Rashīd Riḍā, Berkeley-Los Angeles 1966
120. Ders. Rashīd Riḍā and Islamic Legal Reform, Teil II, in: The Muslim World, Bd.50 Nr.3 (Juli 1960), S. 170-181
121. KHADDURI, Majid Constitutional Development in Syria, in: The Middle East Journal, Bd.5 Nr.2 (Frühj.1951), S.137-160.

122. KHADDURI, Majid International Law, in: Law in the Middle East, hrsg. von Majid KHADDURI und Herbert J. LIEBESNY, Bd.I: Origin and Development of Islamic Law, Washington/D.C. 1955, S.349-372
123. Ders. The Islamic System: Its Competition and Coexistence with Western Systems, in: The Modern Middle East, hrsg. von Richard H. NOLTE, New York 1963, S.150-155
124. Ders. The Juridical Theory of the Islamic State, in: The Muslim World, Bd.41 Nr.3 (Juli 1951), S.181-185
125. Ders. Nature of the Islamic State, in: Islamic Culture (Haiderabad), Bd. 21 Nr.4 (Oktober 1947), S.327-331
126. Ders. und Herbert J. LIEBESNY Law in the Middle East, Bd.I: Origin and Development of Islamic Law, Washington/D.C. 1955
127. KHALID, Muḥammad Khālīd Min huna nabda' ("Hier müssen wir beginnen"), 7.Aufl., Kairo 1954
128. KHAYR Ad-DIN (KHĒREDINE) Kitāb aqwām al-masālik fī Ma'rifat Ahwāl al-mamālik ("Das rechte Buch über die Methoden zur Erkenntnis der Zustände der Königreiche"), Tunis 1868
129. KOTB, Sayed Social Justice in Islam (Al-'Adāla 'l-ijtima'īya fī 'l-Islām, Kairo 1945), aus dem Arabischen übersetzt von John B. HARDIE, Washington/D.C. 1953
130. van der KROEF, Justus M. Muslim Movements in Indonesia, in: Eastern World (London), Juni 1954, S.18-25
131. Ders. Some Social and Political Aspects of Islam in Indonesia, in: The Islamic Review, Juli 1957, S.32-40
132. LAOUST, Henri Essai sur les doctrines d'Ibn Taimiya, Kairo 1939
133. LAQUEUR, Walter Ze'ev Communism and Nationalism in the Middle East, London 1956
134. Ders. (Hrsg.) The Middle East in Transition (Studies in Contemporary History), New York 1958

135. LEMBERG, Eugen Nationalismus, erschienen als Bde. 197/198/199 in Rowohlt's deutscher Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 1964
136. LENCZOWSKI, George The Middle East in World Affairs, 3.Aufl., Ithaca/N.Y. 1962
137. Ders. The Objects and Methods of Nasserism, in: The Arab World: Paths to Modernization, Journal of International Affairs, Bd.19 (1965), Nr.1, S.63-76
138. Ders. Political Institutions, in: Mid-East: World-Center, hrsg. von Ruth Nanda ANSHEN, New York 1956, S.118-172
139. LEONARD, E.G. Histoire du protestantisme, 3. Aufl., Paris 1960
140. LERNER, Daniel The Passing of Traditional Society (Modernizing the Middle East), London-New York 1958
141. LEWIS, Bernard Communism and Islam, in: International Affairs (London), Bd.30 Nr.1 (Januar 1954), S.1-12
142. Ders. The Concept of an Islamic Republic, in: Die Welt des Islam (Leiden), Bd.IV Nr.1 (1955), S.1-9
143. Ders. Democracy in the Middle East - Its State and Prospects, in: Middle Eastern Affairs, April 1955, S.101-108
144. Ders. The Middle East and the West, Bloomington/Ind. 1964
145. LIPSKY, George A. (u.a.) Saudi Arabia, New Haven/Conn. 1959
146. LONGRIGG, Stephen Hemsley Syria and Lebanon under French Mandate, London-New York-Toronto 1958
147. MACDONALD, Duncan B. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, erstmals New York 1903, Neudruck Lahore 1960
148. MAHDI, Muhsin Die geistigen und sozialen Wandlungen im Nahen Osten, Freiburg/Breisgau 1961
149. Ders. Ibn Khaldūn's Philosophy of History, Bd. P 167 der Phoenix-Bücher, Chicago/Ill. 1964

150. MAHMASSANI, Sobhi Modernization of the Legal System in Muslim Countries, in: The Principles of Law-Making in Islam, Lahore 1961
151. MANDELSTAM, G. Le sort de L'Empire ottoman, Paris 1917
152. MANLEY, Mary Louise The Syrian Constitution of 1953 (Summary and Text), in: The Middle East Journal, Bd./ Nr.4 (Herbst 1953), S.520-538
153. MANNAN, Abdul A.K. Balanced Economy of Islam, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr. 10 (Oktober 1955), S.5-10
154. MARMORSTEIN, Emile Religious Opposition to Nationalism in the Middle East, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.6 (Juni 1955), S.5-22
155. MASSIGNON, Louis La passion d'al-Hallādsch, Paris 1922
156. MASUMI, Saghir Hassan Concept of Islamic State as I Understand it, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.9 (September 1955), S.7-10
157. AL-MAUDUDI, Abū '1-A'1ā The Islamic Law and Constitution, übersetzt und hrsg. von Khurshid AHMAD, 2.Aufl., Lahore 1960
158. AL-MAWARDI, Abu'l Hassan Kitāb al-Ahkām as-Sultāniya ("Institutionen des Herrschertums"), kairo 1909, neu hrsg. von M. ENGER, Bonn 1953
159. MEYER-RANKE, Peter Islamische Reaktionen gegen Kommunismus und Atheismus, in: Außenpolitik, 17.Jg. Nr.2 (Februar 1966), S.120-123
160. MEZ, A. Die Renaissance des Islāms, Heidelberg 1922
161. The Middle East and North Africa Ausgabe 1965/66, 12.Aufl., London 1965
162. MILLIOT, Louis La conception de l'Etat et de l'ordre légal dans l'Islam, in: Recueil des cours de l'Académie de Droit International de la Haye, Bd.75 (1949), S.591 ff.
163. MONTAGNE, Robert Modern Nations and Islam, in: Foreign Affairs, Bd.30 Nr.4 (Juli 1952), S.580-592

164. MORABIA, Alfred Des rapports entre religion et
Etat selon un théologien égyptien
d'al-Azhar, in: Orient(Paris), 9.
Jg. Nr.32/33 (1964/65), S.257-303
165. AL-MUJAHID, Shareef Islam and Dualism between the
Spiritual and Temporal Power, in:
The Islamic Review, Juni 1957,
S.5-10
166. Ders. Islamic State - A Controlled De-
mocracy, in: The Islamic Litera-
ture, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr.
1955), S.109-117
167. NAJJAR, Fauzi M. Islam and Modern Democracy, in:
The Review of Politics (Notre
Dame/Ind.), Bd.20 Nr.2 (April
1958), S.164-180
168. NALLINO, Maria Islam e Minoranze Religiose nella
Nuova Costituzione Siriana del
1950, in: Oriente Moderno (Rom),
30.Jg. Nr.7-9 (Juli/Sept.1950),
S.110-117
169. Dies. La Nuova Costituzione Siriana del
5 Settembre 1950, in: Oriente Mo-
derno, 31.Jg. Nr.4-6 (April/Juni
1951), S.57-74
170. AN-NASAFI 'Umdat 'Aq'idat Ahl as-Sunna ("Die
Hauptdogmen der Sunniten"), hrsg.
von W. CURETON, London 1843
171. NAZMUL-KARIM, A.K. Pakistan and the Islamic State,
in: The Muslim World, Bd.43 Nr.4
(Okt.1953), S.248-259
172. N.N. Islam and the Economic System,
Leitartikel in: The Islamic Lite-
rature, Bd.7 Nr.12 (Dezember 1955),
S.3-4
173. NOLTE, Richard H. The Modern Middle East, New York
(Hrsg.) 1963
174. Ders. The Rule of Law in the Arab Midd-
le East, in: The Modern Middle
East, hrsg. vom Verf., New York
1963, S.156-171
175. Ders. Die Zukunft des Panarabismus, in:
Europa-Archiv, 21.Jg. Nr.6 vom
25.3.1966, S.209-220
176. NUR, Ahmad Islamic Democracy Versus Modern
Western Democracy, in: The Islam-
ic Literature, Bd.9 Nr.1/2 (Jan./
Febr.1957), S.45-52

177. NURI BEY, Jalāl
Ittiḥād al-Islām ("Die Einheit des Islam"), erstmals in Türkisch: Konstantinopel 1913, Kairo 1920
178. OSMAN, Amin
Le mouvement constitutionnel en Egypte et la Constitution de 1923, Diss. Paris 1924
179. PARWEZ, G.A.
Islamic Ideology, in: The Islamic Review, März/April 1960, S.19-23
180. PEASLEE, Amos J.
Constitutions of Nations, Bd.I: Africa, 3.überarbeitete Aufl., Den Haag 1965
181. PRITSCH, Erich
Die islamische Staatsidee - Ein geschichtlicher Überblick, in: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (Stuttgart), Bd.53 (1939) Heft 1, S.33-72
182. PROCTOR, J.Harris (Hrsg.)
Islam and International Relations, London-Dunmow/Essex 1965
183. RAMADAN, Said
Islamic Law, London-Genf 1961
184. RASHID, K.A.
Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr.1955), S.105-108
185. RASUL, M.G.
Islamic State - Its Aims and Ideals, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.1/2 (Jan./Febr. 1955), S. 27-37
186. AR-RAZIḤ, Ali Abd
Consensus in the Islamic Sharī'a, Kairo 1947
187. Ders.
Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm ("Islam und die Grundlagen der Souveränität"), Kairo 1925
188. REICHHOLD, Walter
Islamische Republik Mauretanien, Bd.28 der Reihe "Die Länder Afrikas" der Deutschen Afrika-Gesellschaft e.V., Bonn 1964
189. von RENESSE, Ernst-Albrecht/KRAWIETZ, Werner/BIERKÄMPER, Christine
Unvollendete Demokratien, hrsg. von Hans Ulrich SCUFIN, Köln und Opladen 1965
190. RENTZ, George
Saudi Arabia: The Islamic Island, in: The Arab World: Paths to Modernization, Journal of International Affairs, Bd.19 (1965) Nr.1, S.77-86
191. REUBEN, Levy
The Social Structure of Islam, Titel der 2.Aufl. zu: (An Introduction to) The Sociology of Islam - Cambridge 1957, London 1962

192. RIDA, Rashīd Al-Ahīlāfa aw 'l-Imāmā al-'Uzmā
(Das Kalifat oder das Höhere Ima-
mat), Kairo 1923, ins Französische
übersetzt von Henri LAOUST unter
dem Titel "Le califat dans la doc-
trine de Rachid Rida", Beirut 1938
193. RIVLIN, Benjamin/
SZYLIOWICZ, Joseph S. The Contemporary Middle East -
(Hrsg.) Tradition and Innovation, New York-
Toronto 1965
194. RONART, Stephen/
RONART, Nandy Concise Encyclopaedia of Arabic
Civilization, New York 1960
195. RONDOT, Pierre The Changing Patterns of the Midd-
le East, New York 1962
196. Ders. Der Islam und die Mohammedaner von
heute, Stuttgart 1963
197. Ders. Loi revelée et théocratie dans l'
Etat oriental d'aujourd'hui, in:
L'Afrique et l'Asie, Jg. 1950, Nr. 3
198. Ders. Parliamentary Regime in the Middle
East, in: Middle Eastern Affairs,
Bd. 4 Nr. 8/9 (Aug./Sept. 1953), S.
257-265
199. Ders. Quelques réflexions sur la démo-
cratie en Orient, in: L'Afrique
et l'Asie, Jg. 1960 Nr. 1
200. RONNEBERGER, Franz Militärdiktaturen in Entwicklungs-
ländern, in: Jahrbuch für Sozial-
wissenschaft, Bd. 16 (1965), Heft 1,
S. 13-49
201. Ders. Das Verfassungsproblem in den Ent-
wicklungsländern, in: Der Staat,
Bd. 1 (1962), Heft 1, S. 39-77
202. ROSENTHAL, Erwin I.J. Islam in the Modern National Sta-
te, Cambridge 1965
203. RUSTOW, Dankwart A. The Politics of the Near East, in:
The Politics of Developing Areas,
hrsg. von Gabriel A. ALMOND und
James S. COLEMAN, Princeton/N.J.
1960, S. 369-454
204. Ders. Politics and Westernization in the
Near East, in: The Modern Middle
East, hrsg. von Richard H. NOLTE,
New York 1963, S. 57-93
205. SABEA, Michel La réorganisation du Conseil d'
Etat en Syrie, Diss. Paris 1932
206. SAFRAN, Nadav Egypt in Search of Political Com-
munity, Cambridge/Mass. 1961

207. SALEM, Elie Emerging Government in the Arab World, in: Orbis, Bd.6 Nr.1 (Frühj. 1962), S.102-118
208. Ders. Nationalism and Islam, in: The Muslim World, Bd.52 Nr.4 (Okt. 1962), S.277-287
209. SANHURI, A. Le califat: son évolution vers une Société des Nations orientales, Diss. Paris 1926
210. de SANTILLANA, David Law and Society, in: The Legacy of Islam, hrsg. von Thomas ARNOLD und Verf., Oxford 1931
211. Schacht, Joseph An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964
212. Ders. Problems of Modern Islamic Legislation, in: The Modern Middle East, hrsg. von Richard H.Nolte, New York 1963, S.172-200
213. Ders. The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence, in: Law in the Middle East, hrsg. von Majid KHADDURI und Herbert J.LIEBESNY, Bd.I: Origin and Development of Islamic Law, Washington/D.C. 1955
214. SEKALY, Achille Le Congrès du Khalifat (Le Caire, 13-19 mai 1926) et le Congrès du monde musulman (La Mecque, 7 juin-5 juillet 1926), in: Revue du Monde Musulman(Paris), Bd.64(1926), S.1-219
215. SHARABI, Hisham Government and Politics of the Middle East in the Twentieth Century, Princeton/N.J. 1963
216. Ders. The Transformation of Ideology in the Arab World, in: The Middle East Journal, Bd.19 Nr.4 (Herbst 1965), S.471-486
217. SHARIF, Raihan An Islamic State - A Realizable Ideal, in: The Islamic Review, Januar 1954, S.5-10
218. SHEEAN, Vincent King Faisal's First Year, in: Foreign Affairs, Bd.44 Nr.2 (Januar 1966), S.304-313
219. SHERWANI, H.K. The Islamic Conception of Sovereignty, in: The Islamic Review, April 1957, S.6-10

220. AS-SIBA'I, Mustafa Islam as the State Religion, in: The Muslim World, Bd.44 (1954), Nr.3/4, S.215-226.
221. Ders. A propos du "Socialisme de l'Islam, in: Orient (Paris), Jg.1961 Nr. 20, S.175-179
222. SIDDIQI, Amir Hassan Islamic State - A Historical Survey, Karachi 1961
223. SIEGMAN, Henry The State and the Individual in Sunni Islam, in: The Muslim World, Bd.54 Nr.1 (Jan.1964), S.14-26
224. SMITH, Donald Eugene (Hrsg.) South Asian Politics and Religion, Princeton/N.J. 1966
225. SMITH, Wilfred Cantwell Islam Confronted by Western Secularism, Teil A: Revolutionary Reaction, in: Dorothea Seelye FRANCK (Hrsg.), Islam in the Modern World, Washington/D.C. 1951, S.19-30
226. Ders. Der Islam in der Gegenwart, erstmals 1957 unter dem Titel "Islam in Modern History", Frankfurt/M.-hamburg 1963 (als Bd.498 der Fischer-Bücherei)
227. STEPPAT, Fritz Der Muslim und die Obrigkeit, in: Zeitschrift für Politik, 12.Jg. Heft 4 (Dez. 1965)
228. STIRLING, Paul Religious Change in Republican Turkey, in: The Middle East Journal, Bd.12 Nr.4 (Herbst 1958), S. 395-408
229. TARAIZI, Salah El Dine La nouvelle Constitution syrienne, in: Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger, Juli/Sept.1951, S. 778-799
230. TORREY, Gordon H. Syrian Politics and the Military 1945-1958, Ohio State University Press 1964
231. Ders. und DEVLIN, John F. Arab Socialism, in: The Arab World: Paths to Modernization, Journal of International Affairs, Bd.19 (1965) Nr.1, S.47-62
232. TRAGER, Frank N. The U.S. and Indonesia - A Tragedy in Diplomacy, in: The New York Times Magazine vom 29.8.1965
233. TÜTSCH, Hans E. Facets of Arab Nationalism, Detroit/Mich. 1965 (Bd.16 der Wayne-Bücher)

234. TYAN, Emile Institutions du droit public musulman, Teil I: Le Califat, Paris 1954
235. UPTON, Joseph M. The History of Modern Iran, erschienen als Bd.2 der Harvard Middle Eastern Monographs, Cambridge/Mass. 1961
236. VESEY-FITZGERALD, S.G. Nature and Sources of the Sharīfa, in: Law in the Middle East, hrsg. von Majid KHADDURI und Herbert J. LIEBESNY, Bd.I: Origin and Development of Islamic Law, Washington/D.C. 1955
237. VUCINICH, Wayne S. The Ottoman Empire: Its Record and Legacy, Princeton/N.J.(u.a.) 1965 (erschienen als Bd.80 der Anvil-Bücher)
238. WATSON, Charles R. Nationality and Islam, in: The Moslem World (Harrisburg/Pa.-New York), Bd.16 Nr.2 (April 1926), S.116-130
239. WATSON, R.G. A History of Persia, London 1866
240. WATT, W.Montgomery Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948
241. Ders. Islam and the Interpretation of Society, London 1961
242. Ders. Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh 1962
243. WELLHAUSEN, J. The Arab Kingdom and its Fall, Kalkutta 1927
244. Ders. Prolegomena to the History of Israel, Edinburgh 1885
245. WICKWAR, W. Hardy The Modernization of Administration in the Near East, Beirut 1963
246. YOUNG, T.Cuyler Pan-Islamism in the Modern World: Solidarity and Conflict Among Muslim Countries, in: Islam and International Relations, hrsg.von J.Harris PROCTOR, London-Dunmow/Essex 1965, S.194-221
247. ZAFAR, M.I. A True Islamic State, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.10 (Oktober 1955), S.27-34.
248. ZAKY, Muḥammad Fadhil Foundations of Arabic Islamic Political Thought, in: Arab Journal, Bd.2 Nr.2.(Frühjahr 1965), S.25-31

249. ZAMAN, Badiuz Islamic State - A Realizable Idea, in: The Islamic Literature, Bd.7 Nr.7 (Juli 1955), S.5-18
250. UZ-ZAMAN, Chaudhury Khaliq My Conception of a Quranic or Islamic State, in: The Islamic Review, Januar 1950, S.22-24
251. ZARTMANN, I.William Government and Politics in Northern Africa, erschienen als Bd. U-534 der Praeger University Series, New York - London 1963
252. AZ-ZAYYAT, Mohammad Hassan Islam Confronted by Western Secularism, Teil B: Evolutionary Reaction; in: Dorothea Seelye FRANCK (Hrsg.), Islam in the Modern World, Washington/D.C. 1951, S.31-40
253. ZEINE, N. Zeine The Struggle for Arab Independence (Western Diplomacy and the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria); Beirut 1960
254. ZIKRIA, Niaz Ahmed Les principes de l'Islam et la démocratie, Paris 1958

Arabisch - deutsches - Glossarium.

In diesem Glossarium sind auch die wenigen im Text vorkommenden Wörter aus der türkischen, iranischen und Urdu-Sprache mitaufgenommen worden.

Zur Transliteration der arabischen Wörter und Namen wurde die angelsächsische Methode verwandt, sofern nicht schon völlig eingedeutschte Schreibweisen gebräuchlich sind.

Abbasiden	islamische Dynastie in Bagdad (750-1258)
Abu Bakr	erster der vier orthodoxen Kalifen
Aḥadīth	s. Ḥadīth
Ahl al-Ḥall wa 'l-'Aqd	Personen mit der Macht, zu lösen und zu binden
Ahl al-Ijmā'	Personen, deren Ijtihād für einen Ijmā' ausschlaggebend ist
Ahl al-Kitāb	Anhänger der sog. Buchreligionen (Christen, Juden)
Ahl ash-Shūra	Berater des Kalifen; Kabinettskollegium
Ahl at-Taswīya	Anhänger der sog. Gleichmachersekte
Aḥzāb	s. Ḥizb
Aiwān i-Jamhūr (kurz: Aiwān)	Bezeichnung für die Volksversammlung bei dem pakistanischen Autor AḤSĀN
Ali	Vetter und Schwiegersohn Mohammeds; vierter und letzter der orthodoxen Kalifen
ʿĀlim (plur. ʿUlamā')	islamischer Theologe; gleichbedeutend mit dem Mullah im Iran und in der Türkei und dem Maulāna in Pakistan
Allah	Name Gottes im Islam
ʿĀmil	Finanzbeamter, Steuereinzahler
Amīr	Gebieter, Feldherr, Emir
Amīr al-Muʾminīn	Beherrscher der Gläubigen (= Titel des Kalifen)
Anṣār	Anhänger des Propheten aus Jathrib, dem späteren Medina, die seine fluchtartige Auswanderung aus Mekka vorbereiten halfen

‘Aqd	Vertrag
‘Aṣabiya	Gruppenzusammengehörigkeitsgefühl, soziale Solidarität
Aṣḥāb	Gefährten des Propheten
Ashrāf	s. Sharīf
Aṣl (plur. Uṣūl)	lit. Wurzel; Prinzip, Grundregel
Auqāf	s. Waqf
Bāb al-Ijtihād	Tor zur Meinungsbildung auf Grund eigenen Bemühens ("Tor zur Meinungsbildung..." bedeutet hier "Recht auf Meinungsbildung..." und ist einer der gebräuchlichen orientalischen Euphuismen.)
Bai‘a (plur. Bai‘āt)	Huldigungseid, Treuegelöbniß
al-Bai‘a al-khāssa	die konstitutive Bai‘a der Elektoren = Wahl
al-Bai‘a al-‘amma	die deklaratorische Bai‘a durch die Umma = Bestätigung der Wahl
Bait al-māl	Staatsschatz; s. auch Dīwān al-kharāj
Ba‘th	Auferweckung, Wiedergeburt; Name einer von Syrien aus wirkenden politischen Partei
Cumhuriyet	s. Jumhūrīya
Dār al-ḥarb	feindliches Gebiet, nichtislamisches Territorium
Dār al-Islām	islamisches Territorium
Daula (plur. Duwal)	ursprünglich: Dynastie, heute auch: Nationalstaat
Dawāwīn	s. Dīwān
adh-Dhakā‘ir an-nabawīya	die sog. Prophetenschätze
Dhimma (plur. Dhimam)	Schutz, Schutzvertrag
Dhimmi	Schutzgenossen, freie nichtmuslimische Untertanen im islamischen Staat
Dīn	System des Islam, Religion des Islam
Dīwān (plur. Dawāwīn)	1. Heeresstammrolle des Kalifen Omar (= Rechnungsbuch des Staatshaushalts in der älteren islamischen Staatsverwaltung); 2. Staatsrat, Beratende Versammlung 3. Regierungs- oder Verwaltungsbüro, Kanzlei, Sekretariat 4. s. auch Dīwān i-Daulat i-‘āliya
Diwān al-Barīd	Generalpostamt

Dīwān ad-Dār	Zentralinstanz der Provinzialdawāwīn am Hof der Abbasidenkalifen in Bagdad
Dīwān i-Daulat i-āliya (kurz: Dīwān)	Bezeichnung für den Obersten Staatsrat bei dem pakistanischen Autor AḥṣAN
Dīwān al-kharraj	Staatskasse; spätere Bezeichnung für den Bait al-Māl
Dīwān an-naẓār fi 'l-mazālim	sog. Kabinett der Kalifen; Petitions- und Appellationsinstanz
Dīwān ash-Shurṭa	oberste Polizeibehörde
Dīwān at-Tauqī'	Instanz zur Erledigung der offiziellen staatlichen Korrespondenz
Dīwān az-Zimām	Rechnungshof
Fadāyān i-Islām	die sich für den Islam freiwillig Aufopfernden = fanatische religiös-politische Bewegung in Iran
Faqīh (plur. Fuqahā')	Kenner des Fiqh, Rechtsgelehrter
Fatwā (plur. Fatāwi)	authentisches Rechtsgutachten
Fiqh	Rechtswissenschaft
al-Fiqh al-islāmī	die islamische Rechtswissenschaft
Fuqahā'	s. Faqīh
Ḥadīth (plur. Aḥadīth)	Tradition, Überlieferung (von Taten und Aussprüchen des Propheten und seiner Lebensgefährten)
Hajīb	Torhüter; unter den Abbasiden eine Art. Lord Chamberlain
Hajj	Pilgerfahrt nach Mekka
Hājj	Mekkapilger
Hanafiten	Anhänger einer der vier großen sunnitischen Rechtsschulen
Hanbaliten	Anhänger einer der vier großen sunnitischen Rechtsschulen
al-Ḥaramain	die Heiligen Stätten des Islam in Mekka und Medina
Hijra	fluchtartige Auswanderung des Propheten von Mekka nach Medina im Jahre 622 n.Chr.; Beginn der muslimischen Zeitrechnung
Ḥisba-Gerichtsbarkeit	eine Art Gewerbeaufsichtsamt
Ḥizb (plur. Aḥzāb)	ursprünglich: von der Mehrheit der Umma abgespaltene Sekte, heute auch: politische Partei
Ḥuqūq al-Insān	Menschenrechte, Grundrechte
'Ibāda	Dienst vor Allah

Ijmā'	Konsensus; islamische Rechtsquelle
Ijtihād	Meinungsbildung auf Grund eigenen Bemühens
Ikhtilāf (plur. Ikhtilāfūn)	Meinungsverschiedenheit
al-ikhwān al-muslimūn	die Muslimbrüder, eine von Ägypten ausstrahlende religiös-politische Bewegung
ʿIlla	tieferer Grund, Ratio
Imām	1. Vorbeter, Leiter der gemeinsamen Gebete in der Moschee 2. Titel von Staatsoberhäuptern, um ihre geistliche Führerschaft - neben der weltlichen - zu betonen
Imamiten	Anhänger der schiitischen Religion im Iran
Infāq	Gemeinwohl
Islāmīya	auf dem Islam begründeter Nationalismus im Gegensatz zu Qaumīya und Watanīya
Ismailiten	Anhänger einer schiitischen Sekte, die den Aga Khan als ihr Oberhaupt verehren
Istiqlāl	Unabhängigkeit; Name politischer Parteien des Irak und Marokkos
Jamā'a	lit. Gemeinschaft; Bezeichnung für die einzige denkbare politische Partei in einem potentiellen islamischen Staat
Jamā'at i-Islāmī	Islamische Sammlung; Name einer politischen Partei in Pakistan
Jāmi'at ad-Duwal al-ʿArabīya	Liga der Arabischen Staaten, gegründet 1945
Jāmi'a islāmīya	Panislam(ismus)
Jathrib	Name medinas in vorislamischer Zeit
Jihād	Heiliger Krieg, Glaubenskrieg
Jinsīya	Staatsbürgerschaft
Jizya	Kompensationssteuer nichtmuslimischer wehrdienstfähiger Männer für ihre Befreiung von der Militärflicht
Jumhūr	lit. Volksmenge, Allgemeinheit, Publikum; Ältere Bezeichnung für 'Republik'

Jumhūrīya	Republik (türkisch: Cumhuriyet, persisch und urdu: Jumhūrīyet)
Kāfir (plur. Kāfirūn)	Ungläubiger, Nichtmuslim
Kātib (plur. Kuttāb)	Schreiber, Sekretär
Khalīfa (plur. Ahulafā')	Stellvertreter, Kalif
Kharāj	im Kalifenstaat von den unterworfenen Stämmen auf Grund und Boden erhobene Abgabe
Khārijiten	erste islamische Sekte; bildete schließlich den Nukleus der Unzufriedenheit gegenüber den omaijadischen Kalifen; ihre Anhänger wurden zu den Anhängern des Islam
Khatam	Siegel, Siegelring
Khatam an-Nubūwa	Siegel der Propheten = letzter der Propheten; koranische Bezeichnung für Mohammed
Khaṭīb (plur. Khuṭabā')	Prediger
Khilāfa	Kalifat
Khulafā'	s. Khalīfa
al-Ahulafā' ar-rāshidūn	die rechtgeleiteten Kalifen (Abu Bakr, Omar, Osman und Ali)
Khuṭabā'	s. Khaṭīb
Khuṭba	Predigt
Koran	Heiliges Buch des Islam, das das geoffenbarte Wort Allahs enthält
Maddat al-Islām	Grundelement des Islam (Die Araber als "Grundelement des Islam" war ein politisches Prinzip Omars und der Omaijaden.)
Madhhab (plur. Madhāhib)	islamische Rechtsschule
Maghreb	lit. äußerster Westen; Bezeichnung für die nordafrikanischen Staaten Algerien, Marokko, Tunesien (Libyen, Mauretanien)
Mahdi	ein von Allah Rechtgeleiteter
Mahdīya	auf den Mahdi Mohammed Ahmed (1844-1885) zurückgehende religiös-politische Bewegung im Sudan
Majlis i-Aqlīya	Rat für Angelegenheiten der religiösen Minderheiten bei dem pakistanischen Autor AHSAN
Majlis i-Nizāma i-Islām	dgl. Rat für Verwaltungsfragen der islamischen Gemeinde

Majlis i-Sharī'a wa 'Imrānīya i-Islām	Rat für islamische Rechts- und Sozialfragen bei dem pakistanischen Autor AHSAN
Majlis ash-Shūra	gesetzgebende Versammlung, islamisches Parlament
Majlis al-Wuzarā'	Regierung, Kabinett, Ministerkollegium
Malikiten	Anhänger einer der vier großen sunnitischen Rechtsschulen
Mamlaka	Königtum, Königreich
Mamluken	ehedem militärische Führer sklavischer Abstammung; sie übten von 1258 bis 1517 in Kairo die Macht aus
Manar-Modernismus	Reformprogramm Rashīd RIDA's, das in der Zeitschrift Al-Manar ("Der Leuchtturm", "Die Fackel") propagiert wurde
Maqsūra	für den Kalifen reservierter Teil der Moschee
Maṣḍar ra'īsī	eine wichtige Quelle
al-Maṣḍar ar-ra'īsī	die wichtigste Quelle
Maṣlaḥa	öffentliches Interesse
Maulan (plur. Mawālī)	nach der Unterwerfung zum Islam konvertierte Völkerschaft
Maulāna	islamischer Theologe; s. Ālim
Maulīd an-Nabīy	der Geburtstag des Propheten
Mawālī	s. Maulan
Mazālim-Gerichtsbarkeit	eine Art Verwaltungsgerichtsbarkeit
Mazhab	Glaube, Gottesverehrung, Religion
Milla (plur. Milal)	Nation, Religionsgemeinschaft; Gemeinde einer religiösen Minorität (türkisch: Millet)
Mohammed	Gesandter Allahs; Prophet des Islam
Mu'āwiya	erster Kalif der Omaijadendynastie
mubāḥ	von der Sharī'a nicht tangiert (es oder behandeltes Problem des individuellen oder politischen Lebens)
Muezzin	Gebetsrufer

Mufakat	indonesische Bezeichnung für 'Konsensus'
Mufti	islamischer Rechtsgelehrter; Verfasser eines Fatwā
Muhājirūn	mekkanische Fluchtgenossen des Propheten bei seiner Übersiedlung nach Medina
Mulk	weltliches Königreich
Mullah	islamischer Theologe; s. 'Ālim
Murji'a	dogmatische Schule, die die Loyalität und Gehorsamspflicht auch einem unwürdigen Kalifen gegenüber theologisch zu begründen suchte
Musāvāt - Bewegung	liberalnationalistische Bewegung in Azerbaidshan während und nach dem Ersten Weltkrieg
Mushrik (plur. Mushrikūn)	Heide (=einer, der sich zu keiner Buchreligion bekennt)
Musjawara	indonesische Bezeichnung für das "Treffen von Entscheidungen nach kollektiver Beratung"
Mu'taziliten	Anhänger einer sunnitischen Sekte des 9. Jahrhunderts, die sog. Freidenker des Islam
Nabīy (plur. nubūwa)	Prophet
Nahdatul Ulama	religiös-politische Partei Indonesiens
Naṣṣ (plur. Nuṣūṣ)	1. bindende Vorschrift der Sharī'a 2. zusammenfassende Bezeichnung für Koran, Sunna und Ijmā'
Nizām i-Islām	religiös-politische Partei Pakistans
Nuṣūṣ	s. Naṣṣ
Omaijaden	islamische Dynastie in Damaskus (661-750 n.Chr.)
Omar	zweiter der vier orthodoxen Kalifen
Osman	dritter der vier orthodoxen Kalifen
Osmanen	islamische Dynastie in Konstantinopel (1517-1922)
Qāḍi (plur. Qudāt)	Richter
Qanūn (plur. Qawānīn)	Aus- und Durchführungsverordnungen der Kalifen zur Sharī'a

Qaumīya	auf linguistischen Gemeinsamkeiten aufbauender Nationalismus im Gegensatz zu Islāmīya und Waṭanīya
Qiyās (plur. Qiyāsāt)	Analogieschluß; islamische Rechtsquelle
Quraisch	mekkanischer Stamm, dem der Prophet Mohammed entsprossen war
Ra'īs	Führer
Ra'j	subjektive Meinung
Ramaḍān	islamischer Fastenmonat
Ramuz	Bezeichnung IQBAL's für die von ihm konzipierte "Islamische Republik"
ar-Rāshidūn	die vier rechtgeleiteten oder orthodoxen Kalifen
Rasūl	Gesandter, Bote
Ridda	innerarabischer Aufstandsbewegung nach dem Tode Mohammeds; vom ersten Kalifen Abu Bakr niedergeschlagen
Ṣadr i-A'zām	Bezeichnung für den persischen Ministerpräsidenten
Ṣāhib al-Barīd wa 'l-Akhbār	Chef der Post und des Geheimdienstes
Ṣāhib ash-Shurṭa	Chef der Polizei
Ṣaḥīḥ (plur. Ṣiḥāḥ)	Sammlung authentischer Traditionen (Aḥadīth)
Salaf	Vorfahren
Salaffīya	von 'ABDUH und RIDA gegründete islamische Reformbewegung
Ṣalāt	gemeinsames Gebet (fünfmal täglich)
Sanūsīya	Senussi-Orden; religiös-politische Bewegung der Cyrenaika, zu der sich die libysche Dynastie bekennt
Sarīr al-Mulk	Thron
Ṣaum	Fasten im Monat Ramaḍān
Sawād	Gebiet des Zentral- und Südirak
Sayyid	altarabischer Stammesführer
Schafiiten	Anhänger einer der vier großen islamischen Rechtsschulen der Sunniten

Schiiten	Anhänger einer islamischen Sekte, die etwa 20 % der Moslems umfaßt
Shahāda	islamisches Glaubensbekenntnis ("Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist der Gesandte Gottes.")
Sharī'a	Heiliges Recht des Islam, niedergelegt in Koran und Sunna
Sharīf (plur.Ashrāf)	Abkömmling der Familie des Propheten; Scherif
Shī'a	islamische Sekte, die nur Ali als den berechtigten Nachfolger des Propheten anerkennt
Shūra	koranisches Prinzip, dem zufolge die Führer der Umma ihre Entscheidungen auf Grund von Beratungen und gegenseitiger Konsultation treffen sollen
Sihāh	s. Sahīh
Suffa	an die Moschee angebaute Halle, die in Medina als Versammlungs- und Unterrichtsraum diente
Sultān	1. Beweis, überzeugendes Argument 2. Autorität, Macht, Regierung 3. eine mit der Regierung betraute Person, also ein Herrscher
Sunna	lit. Handlungsweise, Herkommen; speziell die Gesamtheit der Handlungen und Aussprüche des Propheten (und auch seiner Lebensgefährten, sofern sie nicht von ihm be- anstandet worden sind)
Sunniten	Anhänger der Mehrheit der Umma (etwa 80 %)
sunnitisch	Adjektiv, das sich sowohl auf Sunna als auch auf Sunniten beziehen kann
Sure	Abschnitt des Koran; er enthält 114 Suren
Tab'īya	Staatsbürgerschaft
Talāq	Verstoßung, Ehescheidung; erfolgt durch dreimaligen Widerruf des Eheversprechens in Anwesenheit von mindestens zwei Zeugen
Taqlīd	Nachahmung, Konformismus
Tashrīc	moderne (d.h. nicht auf der islamischen Rechtswissenschaft aufbauende) Gesetzgebung

Tauhīd	Einheit, insbesondere die Einheit des Islam hinsichtlich der religiösen, sozialen und politischen Ordnung seines Systems
·Tijānīya	religiös-politische Bewegung im Maghreb und in Westafrika
‘Ulamā’	s. ‘Ālim
Ūlū ʾl-Amr	die Personen (, die) an der Macht (sind)
Umma	religiös-politische Gemeinde des Islam, islamischer Staat
‘Urf	Gewohnheitsrecht
‘Ushr	eine Art Zehnt, der im Kalifenstaat von den Muslims auf das ihnen gehörende Land erhoben wurde, und zwar über den Zakāt hinaus
Uṣūl	s. Aṣl
Uṣūl al-Fiqh	die Säulen (=Grundelemente) der islamischen Rechtswissenschaft
Wafd	Delegation, Abordnung; Name einer ägyptischen politischen Partei
Wahhabiten	puritanische Sekte der Hanbaliten aus dem Nedschd, zu der sich das saudiarabische Königshaus bekennt
Walīy	Wali, Gouverneur einer Provinz im islamischen Staat, hoher Regierungsbeamter in muslimischen Staaten
Waqf (plur. Auqāf)	religiöse Stiftung; im Maghreb auch 'Habous' genannt
Watan	Vaterland
Watanīya	territorialer Nationalismus im Gegensatz zu Islāmīya und Qaumīya
Wazīr (plur. Wuzarāʾ)	Minister, Staatssekretär; Wesir
Wilāya	islamisches Prinzip, dem zufolge das Staatsoberhaupt als der sichtbare Souverän des islamischen Staates Autorität und Funktionen auf nachgeordnete Instanzen und Personen delegieren kann
Zaiditen	Anhänger einer schiitischen Sekte im Jemen, zu der sich die jemenitische Dynastie bekennt
Za‘īm	Führer
Zakāt	1. koranische Steuer zum Ausgleich sozialer Ungerechtigkeiten 2. Almosengeben

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

a.a.O.	am angegebenen Orte
Abs.	Absatz
Anm.	Anmerkung
Art.	Artikel
Aufl.	Auflage
Bd.	Band
ders.	derselbe
dgl.	desgleichen
d.h.	das heißt
d.i.	das ist
dies.	dieselbe
e.V.	eingetragener Verein
evtl.	eventuell
f.	und die folgende Seite
ff.	und die folgenden Seiten
ggf.	gegebenenfalls
hrsg.	herausgegeben
Hrsg.	Herausgeber
ib.	ibidem
i.e.	id est
Jg.	Jahrgang
lit.	litera; wörtlich
n.Chr.	nach Christus
N.N.	nomen nescio
Nr.	Nummer
o.J.	ohne Erscheinungsjahr
op.cit.	opus citum
plur.	Plural
s.	siehe
S.	Seite
sing.	Singular
sog.	sogenannt
u.a.	und andere, unter anderem
usw.	und so weiter
Verf.	Verfasser
vgl.	vergleiche
z.B.	zum Beispiel

LEBENS LAUF

Am 28. September 1934 wurde ich in Erkelenz, Regierungsbezirk Aachen, als ältester Sohn des Landwirts Hermann Reiners und seiner Ehefrau Maria geb. Buschfeld geboren. Ich besitze die deutsche Staatsangehörigkeit.

Von 1946 bis 1952 besuchte ich das Städtische Neusprachliche Gymnasium Erkelenz. Mit dem Zeugnis der Mittleren Reife absolvierte ich ein zweijähriges Praktikum in Aachen und legte nach einem sechssemestrigen Studium der Schwachstrom- und Fernmeldetechnik in Berlin Anfang 1957 das Ingenieur - Examen ab. Parallel zu meiner praktischen Tätigkeit als Ingenieur und Lehrbeamter an der Fernmeldeschule in Köln besuchte ich das Abendgymnasium der Stadt Köln und erhielt nach eineinhalb Jahren, am 26. Februar 1959, das Zeugnis der Reife.

Ich wurde in die Studienstiftung des deutschen Volkes aufgenommen und begann im Wintersemester 1959/60 mit dem rechtswissenschaftlichen Studium in Köln. Im Frühjahr 1960 wechselte ich für drei Semester nach Tübingen, wo ich mich neben den Rechtswissenschaften mit dem Studium orientalischer Sprachen, Geschichte und Kultur zu beschäftigen begann. Zum Wintersemester 1961/62 ging ich nach Münster, wo ich die juristischen Studien im Wintersemester 1963/64 abschloß. Am 15. Juni 1964 bestand ich vor dem Justizprüfungsamt beim Oberlandesgericht in Hamm die erste juristische Staatsprüfung.

Nach einem Studienjahr in den Vereinigten Staaten wurde mir am 17. Juni 1965 der akademische Grad eines Masters of Arts (M.A.) in der Fachrichtung Middle Eastern Studies von der Harvard - Universität in Cambridge/Mass. verliehen.

Von 1962 bis zu meiner Abreise in die Vereinigten Staaten war ich wissenschaftliche Hilfskraft im Institut für öffentliches Recht und Politik der Universität Münster unter Leitung von Prof. Dr. Scupin. Nach meiner Rückkehr aus den

USA trat ich die Stelle eines wissenschaftlichen Assistenten bei Prof. Dr. Ronneberger, Ordinarius für Politik- und Kommunikationswissenschaft an der Universität Erlangen - Nürnberg, an.

Am 10. April 1967 wurde ich vom Bundesminister des Auswärtigen zum Attaché ernannt und zum 1. März 1968 an die Ständige Vertretung der Bundesrepublik Deutschland bei den Internationalen Organisationen in Genf versetzt.

